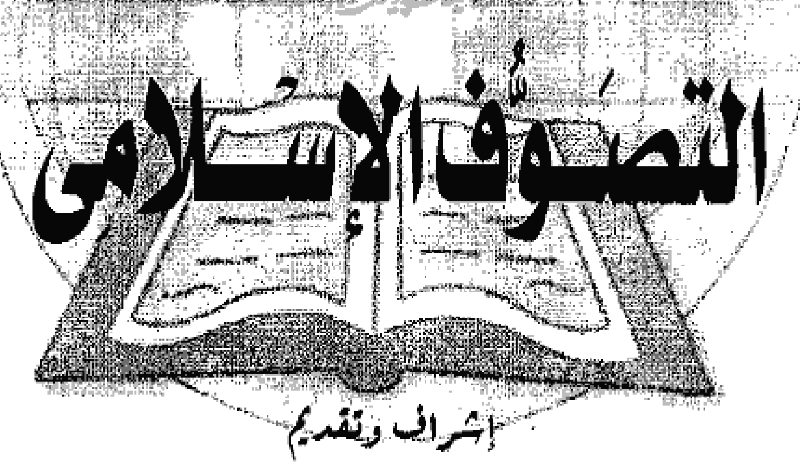
جمهورية مصر العربية
وزارة الأوقاف
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة

الموسوعة الثامنة

(٨)

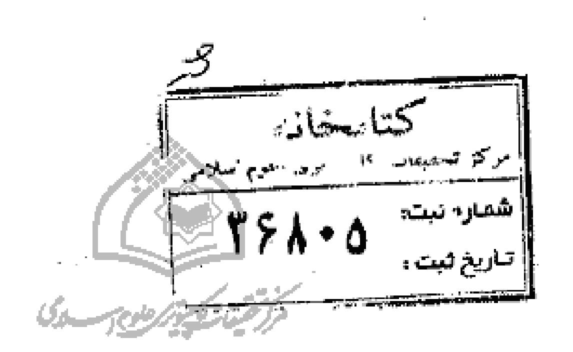
موسوعة التصوف الإسلامى



إشراف وتقديم

الأستاذ الدكتور / محمود حمدى زقزوق
وزير الأوقاف

القاهرة ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

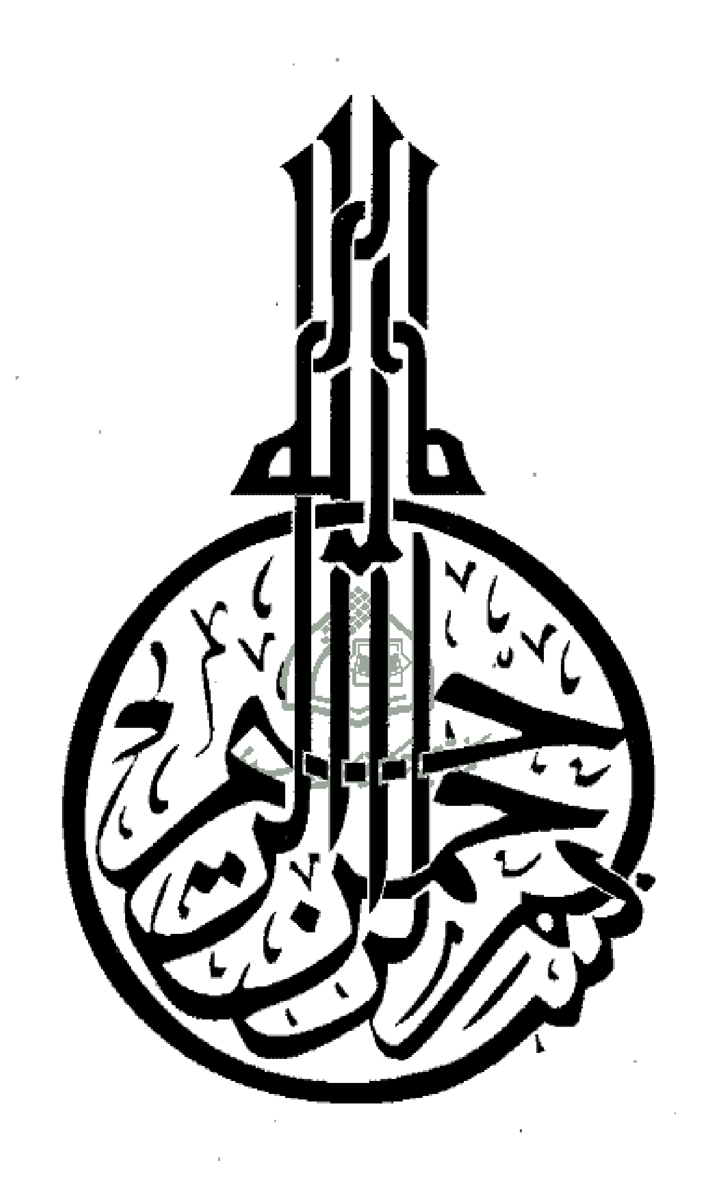


دار الكتب المصرية
فهرسة إثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

مصر. وزارة الأوقاف . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية .
موسوعة التصوف الإسلامى / وزارة الأوقاف ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية؛ إشراف وتقديم محمود حمدى زقزوق. ـ القاهرة: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، ٢٠٠٩
٨٠٨ ص؛ ٢٨ سم. ـ (سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة؛ الموسوعة الثامنة)
١ ـ التصوف الإسلامى ـ موسوعات
أ ـ زقزوق، محمود حمدى (مشرف ومقدم)
ب ـ العنوان جـ ـ السلسلة

٢٦٠,٢

رقم الإيداع ٤٥٥٠ / ٢٠٠٩


بسم الله الرحمن الرحيم


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

تقديم

للأستاذ الدكتور محمود حمدى زقزوق

وزيـــر الأوقاف

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله. وبعد:

إنه لمن دواعى سرورنا أن نحمد الله سبحانه وتعالى أن وفقنا فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية للوفاء ببعض ما قطعناه على أنفسنا من موافاة القراء بموسوعات إسلامية متخصصة تشمل مختلف مجالات الفكر الإسلامى وتسد فراغاً ملحوظاً فى هذا المجال فى المكتبة الإسلامية.

ويسعد المجلس أن يقدم اليوم للقراء الأعزاء بصفة عامة وللباحثين فى الدراسات الإسلامية بصفة خاصة هذا المجلد الجديد بعنوان (موسوعة التصوف الإسلامى) الذى يأتى فى إطار سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة، والتى صدر منها حتى الآن الموسوعات السبعة التالية:

١) الموسوعة الإسلامية العامة.
٢) الموسوعة القرآنية المتخصصة.
٣) موسوعة أعلام الفكر الإسلامى.
٤) موسوعة علوم الحديث الشريف.
٥) موسوعة الحضارة الإسلامية.
٦) موسوعة التشريع الإسلامى.
٧) موسوعة الفرق والمذاهب فى العالم الإسلامى.

وقد تولى التخطيط لموسوعة التصوف الإسلامى ومراجعة موادها لجنة متخصصة تولى رئاستها الأخ الفاضل الأستاذ الدكتور أحمد الطيب - رئيس جامعة الأزهر -

وضمت الإخوة الأفاضل الأساتذة الدكتور حسن الشافعى والدكتور عبد الحميد مدكور والدكتور محمد السيد الجليند، والدكتور محمد عبد الفضيل القوصى. وقد بذل الجميع جهوداً مشكورة على مدى أكثر من عامين لإخراج الموسوعة على هذا النحو المشرف.

وإذ نقدم لهم جميعًا خالص الشكر وعظيم التقدير فإننا لابد أن ننوه بالجهد الذى بذله الأخ الأستاذ الدكتور محمد الشحات الجندى الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية من متابعة مستمرة وسباق مع الزمن حتى تظهر الموسوعة فى الوقت المحدد، فله منا خالص الشكر. كما نشكر الأخ السيد / أبو سليمان صالح الذى تولى الإشراف الفنى ومتابعة الطباعة.

ولا يفوتنا أن ننوه بالجهد المشكور الذى بذله جميع الإخوة الباحثين الذين تولوا كتابة مواد هذه الموسوعة. فلهم منا كل التقدير والاحترام.

ويشتمل هذا المجلد على إحدى وخمسين مادة. ومن نافلة القول أن نشير إلى أن هذه المواد لا تحيط بكل ما يشتمل عليه التصوف الإسلامى من موضوعات، وإنما هى مواد مختارة رأت هيئة تحرير الموسوعة أنها تعد أهم المواد التى عنى بها الصوفية، وإذا لم تكن شاملة فإننا نأمل أن تكون معبرة عن الصورة العامة للتصوف الإسلامى فى جوانبه المتعددة.

وقد رأينا أن نبدأ الموسوعة بمدخل عام حول مفهوم التصوف الإسلامى بهدف إلقاء بعض الضوء على هذا المجال المهم من مجالات الفكر الإسلامى، وذلك قبل أن يتفرغ القارئ للبحث فى المواد التفصيلية. ونرجو أن نكون قد وفقنا فى ذلك.

ونود أن نشير إلى أننا فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لا ندعى أننا بما نقدمه من موسوعات إسلامية متخصصة قد وصلنا بها إلى الدرجة التى ترضى كل طموحاتنا، وكل ما يتوقعه القراء منا، وإنما هى محاولات واجتهادات لا شك أنها فى حاجة إلى جهد إضافى من العلماء والمفكرين والنقاد فى مجالات الفكر الإسلامى للإدلاء بوجهات نظرهم فى هذه الأعمال وبما لديهم من مقترحات للوصول بهذه الموسوعات إلى المستوى الأفضل. وسنكون سعداء فى المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بكل نقد بناء. فالقضية المحورية أولاً وأخيراً هى النهوض بالفكر الإسلامى، وتلك هى مسئولية الجميع.

ونسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم وأن ينفع به الباحثين والمهتمين بالدراسات الإسلامية. والمجلس على موعد بإذن الله مع القراء الأعزاء فى السنوات القادمة لموافاتهم ببقية السلسلة من هذه الموسوعات الإسلامية المتخصصة التى ينتظر أن تصل إلى ستة عشر مجلدًا.

والله ولى التوفيق.

محرم ١٤٣٠هـ

يناير ٢٠٠٩ مـ

أ. د / محمود حمدى زقزوق




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

كلمة التحرير

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله ﷺ وبارك عليه وعلى أصحابه. وبعد.

فقد تفضل الأستاذ الدكتور/ محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف رئيس المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بأن أسند إلينا مهمة إعداد موسوعة تتناول - بالتعريف - أشهر المصطلحات الصوفية وأكثرها دورانا فى كتب التصوف الإسلامى وتراثه.

والبحث فى التصوف الإسلامى بغية تحديد مصطلحاته تحديدًا نهائيًا أمر صعب، إن لم يكن عسير المنال، وصعوبته تنبع من أن الباحث فى هذا الحقل يحتاج إلى دربة علمية وروحية خاصة، تؤهله لاكتشاف مرامى القوم، وما ترمز إليه تجلياتهم ومكاشفاتهم التى تستعصى فى كثير من الأحيان على كلمات اللغة وعباراتها؛ بل كثيرًا ما تضيق اللغة عن بيان هذه التجربة الذوقية، والوفاء بتصويرها تصويرًا أمينًا. وهذه المفارقة أو المسافة الشاسعة بين تجربة الصوفى واللغة التى يستخدمها فى التعبير عنها تبدوا - دائمًا - وكأنها العقبة الكئود أمام الطامحين إلى تحليل التجربة الصوفية، وإخراجها من مستوى "الذوق الشعورى" إلى مستوى العلم والإدراك الذهنى.

ومن هنا بدت هذه التجارب الذاتية "حمالة أوجه" عند كثير من الفقهاء وعلماء الظاهر، بل ربما أسفرت - أحيانًا - عن معنى مريب إذا ما نظر إليه من منظور الظاهر المعلوم من أحكام الشريعة وقواعد الدين .. وهذا ما يفسر لنا استشهادهم بحديث أبى هريرة ﷺ: «حفظت من رسول الله ﷺ دعاءين فأما أحدهما فبثثه، وأما

الآخر فلو بثثته قطع منى هذا البلعوم»[1].

وأئمة التصوف أنفسهم يلفتون أنظارنا إلى أن هذه العلوم صادرة من مشكاة النبوة، وهى مخصوصة بمن يرثها منهم من الأولياء والملهمين، وهم - فى كل حال - مأمورون بكتمان ما يرثونه من علوم الأسرار التى لا يشار إليها إلا بلغة الرمز، وقد اضطر الشيخ الأكبر ابن عربى (٥٦٠- ٦٣٨هـ) لأن يتولى بنفسه شرح ديوانه: "ترجمان الأشواق"؛ ليطمئن القارئ إلى أن المطلوب يقع وراء الألفاظ ومعانيها الحقيقة، وأن الدلالة اللفظية الوضعية لا تتسع لمعانى هذه العلوم.

ولقد بذلت اللجنة قصارى جهدها فى استكتاب المتخصصين فى هذا الميدان، وحاولت قد الطاقة أن تحشد فى هذه الموسوعة المصطلحات التى يكثر ورودها فى كتب شيوخ التصوف وتراثهم .. وقد جمعت من هذه المصطلحات ما يربو على خمسين مصطلحًا، عولجت بأقلام نخبة من الأساتذة المتخصصين من داخل مصر وخارجها .. وجاءت - فيما تحسب اللجنة - وافية بالغرض الذى تهدف إليه الموسوعات العلمية المتخصصة.

وإذا وجد القارئ أن بعض المصطلحات لم تجد طريقها إلى هذه الموسوعة؛ فلأن هذه المصطلحات قد وردت فى ثنايا الحديث عن المصطلحات المدونة فى الموسوعة، على أن اللجنة ترحب بملاحظات السادة القراء والباحثين، وتعد بتدارك ما يقترحونه فى الطبعة التالية إن شاء الله.

وتأمل اللجنة فى أن تأخذ هذه الموسوعة مكانها إلى جوار الموسوعات السبع التى أصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية فى عهد المفكر الإسلامى الكبير والعالم النشط الجليل الأستاذ الدكتور/ محمود حمدى زقزوق وزير الأوقاف، والذى يسعد اللجنة أن تحييه وتدعو لسيادته بالصحة والعافية والتوفيق.

والله من وراء القصد وهو حسبنا ونعم الوكيل

اللجنة

أ.د/ أحمد محمد الطيب

---

(١) صحيح الإمام البخارى ج١، كتاب العلم، باب ٤٢.

هيئة تحرير الموسوعة

***

الإشراف العام

أ.د محمد الشحات الجندى

الأمين العام للمجلس الأعلى للشئون الإسلامية

****

المتابعة

أ. أبو سليمان صالح



أسماء السادة المشاركين فى التحرير من العلماء والمفكرين

١- أ.د/ إبراهيم عبد الشافى
٢- أ.د/ إبراهيم تركى
٣- أ.د/ أحمد على عجيبة
٤- أ.د/ جودة أبو اليزيد المهدى
٥- أ.د/ حامد طاهر
٦- أ.د/ حسن الشافعى
٧- أ.د/ رمضان بسطاويسى محمد
٨- أ.د/ شوقى على عمر
٩- أ.د/ عبد الحميد مدكور
١٠- أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى
١١- أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد
١٢- أ.د/ عبد الله الشاذلى
١٣- أ.د/ على الخطيب
١٤- أ.د/ فتحى أحمد عبد الرازق
١٥- أ.د/ فيصل عون
١٦- أ.د/ محفوظ عزام
١٧- أ.د/ محمد أبو خليفة
١٨- أ.د/ محمد السعيد جمال الدين
١٩- أ.د/ محمد السيد الجليند
٢٠- أ.د/ محمود حمدى زقزوق
٢١- أ.د/ منى أبو زيد
٢٢- أ.د/ نجاح الغنيمى
٢٣- أ.د/ محمد السيد المسير
٢٤- د/مها سمير محمد


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

مدخل عام

حول مفهوم التصوف الإسلامى

أ. د / محمود حمدى زقزوق

(١) التصوف ظاهرة إنسانية عامة فى كل الأديان والحضارات:

الإنسان هو الكائن الوحيد الذى شرفه الخالق سبحانه وتعالى بأن خلقه بيديه وسواه وعدله وجعله فى أحسن تقويم، ثم أضاف إلى ذلك كله ما هو أهم وهو تلك النفحة الإلهية الروحية التى جعلت منه كائنًا آخر مختلفًا عن كل الكائنات الأخرى. ومن أجل ذلك كان جديرًا بأن يطلب الله من الملائكة أن يسجدوا له. وفى ذلك يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[١].

ومن هنا - من هذه النفحة الروحية الإلهية التى أضافها الله إلى نفسه - أصبح للإنسان حياة روحية تختلف عن حياته المادية وإن كانت مرتبطة بها. وهذه الحياة الروحية قدر مشترك لدى كل الناس منذ بدء الخليقة حتى قيام الساعة. وقد تمثلت هذه الحياة الروحية لدى الإنسان فى صور مختلفة لدى كل الشعوب وفى كل العصور.

وهكذا يمكن القول بأن التصوف - بمعنى الحياة الروحية للإنسان من حيث هو إنسان - **يعد ظاهرة إنسانية عامة وفطرة بشرية موجودة فى كل العصور وفى كل الأديان،** فنجدها لدى أتباع الديانات السماوية، كما نجدها لدى أتباع الديانات الوضعية مثل البوذية، أو لدى بعض الاتجاهات الفلسفية مثل الأفلاطونية الحديثة. كما يمكن العثور على مثل هذه الميول فى الهند القديمة ولدى الصينيين القدماء. ومن أجل ذلك قيل إن التصوف يمثل نهرًا روحيًا عظيمًا يفيض عبر جميع الأديان[٢]، غيرأن ما يميز هذه الظاهرة فى الديانات السماوية هو الاتجاه المباشر نحو الله.

والتصوف بوجه عام يعتبر فلسفة حياة وطريقة معينة فى السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقى وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية. والتجربة الصوفية واحدة فى جوهرها، والاختلاف بين صوفى وآخر يرجع فى أساسه إلى تفسير التجربة ذاتها المتأثرة بالحضارة التى ينتمى إليها كل واحد منهما[٣].

وتعتمد التجربة الصوفية بالدرجة الأولى على القلب – ومن هنا يستعصى فهمها على العقل. لكن هذا لا يقلل من قيمتها وأهميتها فى حياة الإنسان. فلا ينبغى أن نعد القلب – كما يقول المفكر الإسلامى محمد إقبال – قوة خاصة خفية. إنه لا يعدو أن يكون أسلوبًا من الأساليب البشرية لتحصيل معرفة الحقيقة دون أى تدخل من جانب الحس.

" وقد صاحبت الرياضة الدينية الإنسانية منذ أقدم عصورها كما تدلنا على ذلك الكتب المنزلة والمؤلفات الصوفية للجنس البشرى. فمن العسير إذن النظر إلى هذه التجربة باعتبارها وهمًا من الأوهام.

وليس هناك ما يبرر تقبلنا للمستوى العادى للتجربة الإنسانية باعتباره حقيقة واقعة، ورفضنا لغيره من المستويات باعتبارها غامضة وعاطفية. فحقائق الرياضة الدينية شأنها شأن غيرها من حقائق التجربة الإنسانية. وكل حقيقة من هذه الحقائق تتساوى مع غيرها فى قدرتها على التوصيل إلى المعرفة "[٤].

وإذا كان التصوف بصفة عامة يعد – كما سبق أن أشرنا – ظاهرة إنسانية عامة فإن مصطلح التصوف – كما تعرفه اللغة العربية – خاص بما يعرف بالحياة الروحية فى الإسلام. وهناك بطبيعة الحال نظير لهذا المصطلح فى لغات الشعوب الأخرى.

(٢) التصوف وفكرة التأثير والتأثر:

ونود هنا أن ننبه إلى حقيقة يتجاهلها كثير من الباحثين فى التصوف الإسلامى، وبخاصة من المؤلفين الأجانب المولعين بفكرة التأثير والتأثر. فهذه الفكرة – على الرغم من أهميتها فى بعض النواحى – تعد " من أخطر المزالق فى يد الباحث الذى يتصدى لدراسة التيارات الفكرية والنظريات الدينية ". فالفكر البشرى ليس خاضعًا مثل المادة الجامدة لقانون العلة والمعلول.

ولا يجوز الحكم بأن فلسفة من الفلسفات متأثرة بفلسفة أخرى بناء على مجرد ظهور فكرة من الأفكار فى الفلسفة الأولى وظهور فكرة مشابهة لها فى الفلسفة الثانية إلا إذا كانت هناك بالفعل دلائل واضحة مستمدة من الصلة التاريخية بينهما[٥].

وهكذا فإنه إذا كان التصوف فطرة بشرية وظاهرة إنسانية عامة فليس هناك مبرر على الإطلاق لمحاولة البحث عن جذور التصوف الإسلامى فى غير الإسلام، وذلك بالبحث عن هذه الجذور فى التصوف الهندى أو الفارسى أو المسيحى أو غير ذلك من نزعات روحية لدى شعوب أخرى. فلم تختص أمة دون غيرها بهذا الجانب الروحى الملتصق بالإنسان أينما كان وأنى كان.

ولكن يمكن التمييز فى هذا الصدد بين النزعة الصوفية التى هى نزعة عامة لدى جميع الشعوب وفى كل الأديان وبين الأشكال التى تتشكل فيها هذه النزعة أو النظريات التى تنطوى عليها. فهذه الأشكال أو النظريات – التى هى لاحقة وليست سابقة للنزعة الصوفية – يمكن أن تتأثر بطريقة أو بأخرى بما لدى الآخرين من نظريات وأشكال.

(٣) صعوبة البحث فى التصوف:

والكتابة فى التصوف من الأمور الصعبة، إذ أنه من الصعب على مراقب خارجى أن يفهم التصوف إلا إذا كانت له تجربة فيه[٦].

فالتصوف تجربة روحية ذاتية يعانيها المتصوف، وهو نفسه لا يستطيع التعبير عنها، وإذا حاول أن يعبر عنها خانته الألفاظ. ومن هنا كان قول الإمام الغزالى فى هذا الصدد:

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرًا ولا تسأل عن الخبر[٧].

وقد عبر عن ذلك أبو نصر السراج الطوسى (ت ٣٧٨ هـ - ٩٨٨ م) صاحب كتاب اللمع بقوله: " إن الأوائل الذين تكلموا فى هذه المسائل... إنما تكلموا بعد قطع العلائق وإماتة النفوس بالمجاهدات والرياضات والمنازلات والوجد والاحتراق والمبادرة والاشتياق إلى قطع كل علاقة قطعتهم عن الله عز وجل طرفة عين، وقاموا بشرط العلم ثم عملوا به ثم تحققوا فى العمل فجمعوا بين العلم والحقيقة والعمل "[٨].

ولا يجوز التقليل من شأن هذه الصعوبة – فدارس التصوف الذى ليست له فيه تجربة

قد يذهب فى فهمه لأقوال الصوفية فهمًا لم يقصدوه أو يفسرها تفسيرًا يتناقض مع ما يريدون التعبير عنه. فمن ذاق عرف ومن لم يذق لم يعرف كما يقولون.

ومع إحساسنا بهذه الصعوبة إلا أنه لا مناص لنا من محاولة الاقتراب من هذه التجربة الصوفية ومحاولة فهم أبعادها ولا نقول الغوص فى أعماقها.

وهناك صعوبة أخرى أمام دارس التصوف تتمثل فى كثرة الاتجاهات الصوفية وتشعبها وتفرعها، وكثرة التراث الصوفى سواء منه المطبوع أو الذى لا يزال مخطوطًا لم ير النور بعد.

(٤) أهم تعريفات التصوف وأبرز اتجاهاته:

ليس هناك فى الواقع تعريف واحد متفق عليه لظاهرة التصوف بين الصوفية أو بين المشتغلين بدراسة التصوف. وهناك أكثر من مائة تعريف للتصوف تعبر كل منها فى الغالب عن ناحية خاصة من نواحى التصوف أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفى معين أو إلى حالة غالبة على صوفى فى وقت من الأوقات.

وهكذا تشكل الحالة الراهنة الغالبة على المتصوف الأساس لفهم ما يقول: " فكل واحد منهم – كما يقول الطوسى - يتكلم من حيث وقته، ويجيب من حيث حاله، ويشير من حيث وجده "[٩].

وفى هذا المعنى يقول الإمام الغزالى فى الإحياء: "فإن عادة كل واحد منهم أن يخبر عن حال نفسه فقط". وفى موضع آخر يقول: "وهؤلاء أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم"[١٠].

وقبل أن نعرض لأهم تعريفات التصوف نود أن نشير هنا باختصار إلى الخلاف الكبير والجدل الكثير الذى أثير حول الأصل الذى اشتقت منه كلمة صوفى أو تصوف:

فقد ذهب البعض إلى أن كلمة صوفى مشتقة من الصفاء. وهذا يعنى أن الصوفى يعد واحدًا من خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم وصفاها من كدورات الحياة. وذهب فريق آخر إلى القول بأن كلمة الصوفى مشتقة من الصف، بمعنى أن الصوفى من حيث حياته الروحية فى الصف الأول لاتصاله بالله.

وذهب آخرون إلى القول بنسبة الصوفى إلى الصُّفَّة. وهذا يعنى أن أصل التصوف متصل بأهل الصفة. وأهل الصفة - كما هو معروف - اسم كان يطلق على بعض فقراء المسلمين فى صدر الإسلام الذين كانوا يأوون إلى صُفَّة بناها لهم الرسول عليه الصلاة والسلام خارج المسجد بالمدينة، نظرًا لأنه لم تكن لهم بيوت يأوون إليها.

وقد رفض كثير من الباحثين هذه الاشتقاقات لأن اللغة العربية لا تجيزها، وإن كان التصوف فى حقيقة أمره يشتمل على كل هذه المعانى المشار إليها.

وذهب أبو الريحان البيّرونى (ت ٤٤٨ هـ) قديمًا وبعض المستشرقين حديثًا إلى أن لفظ الصوفى مأخوذ من أصل يونانى هو كلمة (سوفيا) اليونانية التى تعنى الحكمة - وهذا الرأى لا يستقيم لسبب بسيط وهو أن التسمية بالصوفى كانت موجودة فى العربية قبل ترجمة الحكمة اليونانية إلى العربية.

والرأى الذى عليه غالبية الباحثين هو أن كلمة صوفى منسوبة إلى الصوف، وهذا الاشتقاق لا يخالف القياس اللغوى وقد قال به أبو نصر السراج قديمًا حيث يقول: " نسبوا إلى ظاهر اللباس، لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام وشعار المتنسكين"[11]. وأبو نصر السراج هو صاحب أقدم كتاب عربى معروف فى التصوف وهو كتاب (اللمع).

ويؤيد هذه النسبة إلى الصوف نصوص عديدة من أقوال المؤلفين المسلمين - كما يقول المستشرق نولدكه أيضًا - فالمسلمون فى القرنين الأولين للإسلام كانوا يلبسون الصوف وبخاصة من كان منهم يسلك فى حياته طريق الزهد. وكانوا يقولون: لبس فلان الصوف بمعنى تزهد ورغب عن الدنيا. فلما انتقل الزهد إلى التصوف قالوا لبس فلان الصوف بمعنى أصبح صوفيًا[12].

وإذا كانت كلمة الصوفى - بناء على ذلك - تنتسب الى الملبس وهو مظهر وشكل فليس معنى ذلك أن التصوف مجرد مظاهر وأشكال. وأيًا ما كان الأصل الذى اشتق منه مصطلح الصوفى والتصوف فإن العبرة ليست فى المظهر ولكن فى المضمون الذى يشتمل عليه التصوف. وهذا ما يؤخذ من التعريفات العديدة للتصوف.

وأول تعريف للتصوف الإسلامى نجده لدى معروف الكرخى (ت ٢٠٠هـ) حيث يقول:

"التصوف الأخذ بالحقائق واليأس مما بأيدى الخلائق"[١٣].

ولن يتسع المجال هنا بطبيعة الحال لاستعراض كل التعريفات التى قيلت وبيان مضامينها وما تشير إليه. ولكننا نكتفى فقط بالإشارة إلى بعض الاتجاهات البارزة فى تعريفات التصوف.

(أ) الاتجاه الأخلاقى:

لاجدال فى أن السمو الأخلاقى وتصفية النفس من الشرور والآثام والارتفاع إلى أعلى درجات الكمال الخلقى من الأمور الأساسية فى التصوف، بل يجعلها البعض مرادفة للتصوف. ومن هنا نستطيع فهم هذه النوعية من التعريفات التى تركز على الجانب الخلقى.

فأبو بكر الكتانى (ت ٣٢٢ هـ) يقول فى تعريفه للتصوف:

" التصوف خلق. فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء ".

وسئل أبو محمد الجريرى (ت ٣١١ هـ) عن التصوف فقال:

" الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى ".

ويحدد أبو الحسين النورى (ت ٢٩٥ هـ)التصوف بأنه خلق فيقول: " ليس التصوف رسمًا ولا علمًا ولكنه خلق " ويعلل ذلك بقوله: " لأنه لو كان رسمًا لحصل بالمجاهدة، ولو كان علمًا لحصل بالتعليم، ولكنه تخلق بأخلاق الله. ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم ".

ويتضح من هذه النماذج من تعريفات التصوف تركيزها العام على الجانب الخلقى بوصفه أساس التصوف وثمرته فى الوقت نفسه. وعلى الرغم من أن هذه الحقيقة لا مراء فيها إلا أن البعض يرى أن هذه التعريفات غير كافية فى الكشف عن حقيقة التصوف. فليس كل من بلغ الدرجة العليا فى الأخلاق الكريمة يعد صوفيًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

ومن هنا لا يعد سقراط الذى كان داعية للفضيلة فى المجتمع اليونانى ومتمسكًا بالمثل العليا – لا يعد صوفيًا، كما لا يعد الحسن البصرى صوفيًا، مع أنه كان مثلاً صادقًا للشعور الأخلاقى وللسلوك المثالى[١٤].

(ب) الاتجاه الزهدى:

وإذا كان البعض قد سوى بين التصوف والخلق كما رأينا - اعتمادًا على أقوال بعض الصوفية - فهناك أيضًا من يذهب إلى تعريف التصوف بالزهد. وفى أقوال الصوفية أنفسهم ما يؤيد ذلك.

فقد سئل سمنون (ت حوالى ٢٩٧ هـ) عن التصوف فقال: "ألا تملك شيئًا ولا يملكك شىء"(١٥).

وقال أبو الحسين النورى: " الصوفى من لا يتعلق به شىء ولا يتعلق بشىء ".

وقال أبو عثمان المغربي (ت ٣٧٣ هـ): " التصوف قطع العلائق ورفض الخلائق واتصال بالحقائق ".

وقال أبو على الروذبارى (ت ٣٢٢ هـ): " الصوفى من لبس الصوف على الصفا، وأطعم نفسه طعام الجفا، ونبذ الدنيا وراء القفا، وسلك سبيل المصطفى ".

وقال أبو محمد رويم (ت ٣٠٣ هـ): " التصوف مبنى على ثلاث خصال: التمسك بالفقر والافتقار، والتحقق بالذل والإيثار، وترك التعرض والاختيار ".

ويقول سهل بن عبد الله التسترى: "التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله والفرار من الناس"(١٦).

ولعل تعريف التصوف بالزهد هو الأمر الذى يتبادر الى ذهن كثير من الناس. فالمتصوف رجل زاهد فى الدنيا، راغب عنها لا يتعلق قلبه بها. ولكن تعريف التصوف بالزهد لا يكفى أيضًا للكشف عن حقيقته. فليس كل زاهد متصوفًا وإن كان كل متصوف زاهدًا.

هذا فضلاً عن أن الصوفية الذين يفهم من أقوالهم غلبة الاتجاه الزهدى أو الأخلاقى فى تعريف التصوف لهم أيضًا من الأقوال ما يكشف عن جوانب أخرى للتصوف.

ومن ناحية أخري نجد أن زهد غير الصوفى هدفه الاستمتاع فى الآخرة. أما الصوفى فإنه يزهد فى الدنيا لأنه يتنزه عن أن يشغله شىء عن الله.

(ج) الاتجاه التعبدى:

ولا يكفى أيضًا تعريف الصوفى بالعابد. فالصوفى كثير العبادة. ومن هنا يخلط كثير من الناس بين الصوفى والعابد، ولكن ليس كل عابد صوفيًا، فهناك فرق بين عبادة الصوفى وعبادة غير الصوفى.

فالصوفى يعبد الله لأنه مستحق للعبادة لا طمعًا فى جنة أو خوفًا من نار. ومن هنا كان القول الذى ينسب إلى رابعة العدوية:

" اللهم إن كنت أعبدك خوفًا من نارك فألقنى فيها، وإن كنت أعبدك طمعًا فى جنتك فاحرمنى منها، وإن كنت أعبدك لوجهك الكريم فلا تحرمنى من رؤيته ".

ولعل خلط الناس بين الصوفى والعابد والزاهد هو الذى حدا بابن سينا إلى تحديد هذه المفاهيم حتى تتضح الفروق بينهما حيث يقول فى كتابه الإشارات:

١- المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد.

٢- المواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد.

٣- المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف. والعارف عند ابن سينا هو الصوفى[١٧].

ومن هنا يتضح أن التصوف ليس فقط مجرد خلق أو زهد أو عبادة، إنه كل هذه المعانى مجتمعة ومعها شيء آخر. إنه العرفان بالله والاتصال به والقرب منه والشوق إليه والفناء فى حبه.

وهذا يتبين لنا من أقوال الصوفية أيضًا:

فقد سئل أبو سعيد الخراز (ت ٢٦٨ هـ) عن التصوف فقال: " الصوفى من صفى ربه قلبه فامتلأ قلبه نورًا ومن حل فى عين اللذة بذكر الله ".

ويقول الجنيد: "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة " ويقول أيضًا " التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به ".

ويقول أبو بكر الكتانى: "التصوف صفاء ومشاهدة ".

ويقول جعفر الخلدى (ت ٣٤٨ هـ): " التصوف طرح النفس فى العبودية والخروج من البشرية والنظر إلى الحق بالكلية ".

ويقول أبو الحسن الحُصْرى (ت ٣٧١ هـ): " إذا وجد الصوفى ربه لم ينظر بعد ذلك إلى شىء سواه "(١٨).

فالصوفية هم -- كما يقول الإمام الغزالى -- السالكون لطريق الله تعالى خاصة. ويحدد الغزالى معالم طريقتهم بقوله:

أول شروطها: تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى.

ومفتاحها: استغراق القلب بالكلية بذكر الله.

وآخرها: الفناء بالكلية فى الله.

وهكذا ينتهى الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول والاتحاد وطائفة الوصول وكل ذلك خطأ(١٩).

والعقل هو الذى يفصل فى ذلك ويبين وجه الصواب فى الأحوال التى تطرأ على العارفين. وفى ذلك يقول الغزالى فى كتابه مشكاة الأنوار عن العارفين بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة وتخيلهم الاتحاد أو الحلول أو ما شاكل ذلك:

" العارفون - بعد العروج إلى سماء الحقيقة - اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق. لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانًا علميًا، ومنهم من صار له ذلك حالاً ذوقيًا. وانتفت عنهم الكثرة بالكلية، واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لا لذكر غير الله ولا لذكر أنفسهم أيضًا، فلم يكن عندهم إلا الله. فسكروا سكرًا دفع دونه سلطان عقولهم. فقال أحدهم " أنا الحق " وقال الآخر: سبحانى ما أعظم شأنى. وقال آخر: ما فى الجبة إلا الله. وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى. فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد، بل شبه الاتحاد مثل قول العاشق فى حال فرط عشقه: (أنا أهوى ومن أهوى أنا) "(٢٠).

(٥) نشأة التصوف الإسلامى:

أما عن نشأة التصوف الإسلامى فقد قيل كلام كثير فى هذا المجال وحاول البعض الرجوع بالتصوف الإسلامى إلى أصول غير إسلامية كما لو أن الأمر هو أن الإسلام يخلو من حياة روحية، وأنه فى حاجة إلى عملية تلقيح من عناصر أخرى، كما ذهب البعض إلى اعتبار التصوف بمثابة ثورة روحية فى الإسلام.

وقد سبق أن بينا أن الإنسان بما هو إنسان له حياة روحية ينفرد بها عن كل ما عداه من المخلوقات. ولم يكن الإسلام كدين فى يوم من الأيام فى حاجة إلى ما يسمى بالثورة الروحية. ولسنا نميل إلى إطلاق لفظ الثورة على الدين الإسلامى رغم أنه قد قلب بالفعل موازين الحياة التى كانت سائدة عند ظهوره رأسا على عقب. فالإسلام دعوة ورسالة إلهية أتت لخير البشرية فى دنياها وآخرتها.

ويميل كثير من الباحثين الأجانب إلى تجريد العقلية الإسلامية وتجريد الدين الإسلامى نفسه من كل الصفات النبيلة أو الجوانب الإبداعية. فإذا رأوا فيه شيئا من ذلك سارعوا بنسبتها إلى أصول غير إسلامية. وهذا ما حدث بالنسبة إلى العوامل التى أدت إلى نشأة التصوف الإسلامى.

فقد ذهب بعض الباحثين وبخاصة من المستشرقين إلى القول بأن التصوف الإسلامى فى صميمه يعد حركة بعيدة عن روح الإسلام أتت إلى المسلمين من الفرس أو من الهند وكانت بمثابة رد فعل للعقلية الآرية ضد دين فرضه الغزاة المسلمون على أهل تلك البلاد.

وذهب آخرون إلى القول بأن هذه الحركة استمدت أصولها من الرهبنة المسيحية التى وصلت إلى المسلمين وهى تحمل فى ثناياها ما تحمل من الأفكار الأفلاطونية الحديثة والأفكار الغنوصية الرواقية وغيرها من أفكار كانت منتشرة فى مصر والشام عند الفتح الإسلامى.

وفى مقابل هذين الاتجاهين هناك الرأى الذى عليه غالبية المسلمين وهو الرأى الذى يقول بأن التصوف الإسلامى قد نشأ من صميم الإسلام ذاته. وقد ذهب إلى ما يقترب من هذا الرأى بعض كبار المستشرقين أيضًا من أمثال نيكولسون فى أخريات حياته وما سينيون.

فقد قام ماسينيون ببحث مصطلحات الصوفية وأرجعها الى مصادرها الأولى وانتهى فى بحثه إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة.

أولها: القرآن وهو أهمها جميعا.

ثانيها: العلوم العربية الإسلامية كالحديث والفقه وغيرها.

وثالثها: مصطلحات المتكلمين الأوائل.

ورابعها: اللغة العلمية التى تكونت فى الشرق فى القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها وأصبحت لغة العلم والفلسفة[٢١].

ومن هنا يمكن القول بأن التصوف الإسلامى قد نشأ نشأة إسلامية صرفة. فالقرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة فيهما من الإشارات العديدة والتوجيهات الكثيرة ما ساعد على تنمية هذا الشعور الفطرى بين الكثير من المسلمين.

وقد مرت هذه النشأة بمرحلتين.

أولهما: مرحلة تستوعب القرنين الأولين وهى المرحلة التى عرفت بمرحلة الزهد. وأهم صفات وخصائص هذه المرحلة كان الإحساس الدينى العميق والشعور الغامر بالضعف الإنسانى والخوف الشديد من الله والتفويض التام والخضوع لإرادته.

ولم تكن هذه المرحله تعبر عن حركة منظمة داخل أماكن معينة مثل الزوايا أو غيرها. ويعبر الحسن البصرى عن جوهر هذه المرحلة – وهو واحد من أعظم أقطابها – بقوله: " ليس الزهد طعاما ولا لباسا وإنما هو الخشوع لله"[٢٢].

ويمكن القول بأن الحسن البصرى (ت ١١٠هـ) كان يمثل فى هذه المرحلة تيار الزهد القائم على أساس الخوف من الله بينما كانت رابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ) تمثل فى القرن الثانى الهجرى تيار الزهد القائم على أساس حب الله تعالى[٢٣].

ويصور لنا الإمام القشيرى السمات التى تتميز بها هذه المرحلة والتطورات التى برزت فيها فيقول:

لم يتخذ أفاضل المسلمين بعد رسول الله صلى الله وعليه وسلم لأنفسهم صفة يتصفون بها " سوى صحبة رسول الله صلى الله وعليه وسلم ، إذ لا فضيلة فوقها. فقيل لهم الصحابة. ولما أدركهم أهل العصر الثانى سمى من صحب الصحابة: التابعين. ورأوا فى ذلك

أشرف سمة، ثم قيل لمن بعدهم: أتباع التابعين. ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ممن لهم شدة عناية بأمر الدين: الزهاد والعباد.

ثم ظهرت البدع وحصل التداعى بين الفرق فكل فريق ادعو أن فيهم زهادا — فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم التصوف. واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"(٢٤).

وهكذا تأخر إطلاق مصطلح الصوفى والتصوف بالمعنى الذى نعرفه اليوم حوالى قرنين من الزمان بعد ظهور الإسلام. فقد كان الإقبال على الدين والزهد فى الدنيا غالبا على المسلمين فى الصدر الأول للإسلام. فلم يكونوا فى حاجة إلى وصف يمتاز به أهل التقى والعكوف على الطاعات والانقطاع الى الله.

وقد طرأ على تيار الزهد تحول واضح منذ أوائل القرن الثالث الهجرى بعد أن عرف الزهاد فى هذه المرحلة باسم الصوفية . فقد اتجهوا إلى الكلام عن معان ومفاهيم لم تكن معروفه من قبل. تكلموا عن الأخلاق والنفس والسلوك والمقامات والأحوال والمعرفة والفناء والاتحاد والحلول ووضعوا القواعد النظرية . كما اتخذوا رسوما عملية معينة لطريقتهم وأصبحت لهم لغة رمزية خاصة لا يشاركهم فيها سواهم. وأطلق الصوفية منذ ذلك العصر وما بعده تسميات خاصة على علمهم فوصفوه بعلم الباطن وبعلم الحقيقة . وقد اكتمل التصوف الإسلامى واستوى على سوقه خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين.

وقد ظهرت فى هذين القرنين ملامح تيارين مختلفين للتصوف أحدهما تيار سنى يلتزم رجاله بتعاليم الكتاب والسنة . وتيار شبه فلسفى يميل رجاله إلى الشطح والانطلاق من حال الفناء إلى الاتحاد أو الحلول. وقد اختفى تيار الشطح فى القرن الخامس الهجرى وثبتت دعائم التصوف السنى بفضل رجال من أمثال القشيرى والإمام الغزالى الذى كان له فضل كبير فى ترسيخ قواعده وإزالة النفور الذى كان قائمًا ضد التصوف من جهات عديدة. وبذلك بدأ التصوف السنى ينتشر فى العالم الإسلامى.

وفى القرنين التاليين لعصر الغزالى ظهر تيار جديد فى التصوف الإسلامى وهو تيار التصوف الفلسفى. وقد مزج رجاله أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية واستخدموا فى التعبير عن ذلك مصطلحات فلسفية استمدوها من مصادر عديدة، وهذا اللون من التصوف

قد تأثر بالمذاهب والفلسفات الأجنبية(٢٥).

ويشير ابن خلدون فى مقدمته إلى هذا اللون من التصوف فيقول:

" إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك. فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة.. وملأوا الصحف منه مثل الهروى فى كتاب المقامات له . وغيره وتبعهم ابن العربى وابن سبعين وتلميذهما ابن العفيف وابن الفارض والنجم الإسرائيلى فى قصائدهم "(٢٦).

وقد تحدث ابن خلدون فى هذا الصدد عن الموضوعات الأساسية التى اهتم بها أقطاب التصوف الفلسفى وأشار إلى بعض العناصر التى كان لها تأثير على تفكيرهم فى هذا الصدد مما لا مجال هنا لتفصيل القول فيه.

ولكن ظهور التصوف الفلسفى فى القرنين السادس والسابع الهجريين لم يزحزح التصوف السنى عن مكانه أو يحل محله. فقد انتشر التصوف السنى المبنى على الكتاب والسنة بتأثير الغزالى انتشارا واسعا فى العالم الإسلامى وازدهر على أيدى عدد من كبار شيوخ الطرق الصوفية.

ومنذ ذلك الوقت دخل التصوف السنى مرحلة عملية لا تزال مستمرة حتى اليوم وأصبح يمثل بالنسبة للملايين كثيرة فى العالم الإسلامى فلسفة حياة. وصار جمعيا له نظم وقواعد ورسوم خاصة بعد أن كان قبل ذلك من حظ أفراد يظهرون بين حين وآخر هنا وهناك فى العالم الإسلامى دون أن يكون بينهم رباط يجمع شملهم ويوحد جمعهم(٢٧).

الهوامش:

---

(١) سورة الحجر ٢٩. أنظر أيضًا سورة الانفطار ٧، وسورة ص ٧٢، وسورة السجدة ٩.

(٢)**Annemarie Schimmel: Mystische Dimensionen des Islam, p. 3 (Aalen 1979)**

(٣) راجع: مدخل إلى التصوف الإسلامي للدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ص٣- دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٦ م.

(٤)تجديد التفكير الديني في الإسلام للدكتور محمد إقبال – ترجمة عباس محمود ص ٢٣ وما بعدها – القاهرة ١٩٦٨ م.

(٥) راجع مقدمة د. أبو العلا عفيفي لترجمة كتاب نيكونسون: " في التصوف الإسلامي وتاريخه " ص. ك – القاهرة ١٩٥٦ م.

(٦) عبرت عن هذه الصعوبة أيضًا **A.Schimmel** خبيرة التصوف الإسلامي (**op. cit.P.XVII**) بقولها: "الكتابة عن التصوف الإسلامي تكاد أن تكون من الأمور المستحيلة. فعند الخطوة الأولى تظهر للمرء سلسلة جبال مترامية أمام عينيه. وكلما كان تتبع المرء للطريق أطول كلما بدا له الأمر أكثر صعوبة لبلوغ أي هدف على الإطلاق ". وتشبه من يريد الكتابة عن التصوف بالعميان الذين طلب منهم وصف الفيل – فكل واحد منهم وصف الجزء الذي استطاع أن يلمسه بيديه، ولكنهم جميعًا عجزوا عن وصف الفيل ككل(**op. cit.P.3**).

(٧) المنقذ من الضلال للغزالي ص ٦٥ تحقيق د. عبد الحليم محمود وزميله – مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤م.

(٨)اللمع لأبي نصر السراج الطوسي ص ١٩ / ٢٠ تحقيق د. عبد الحليم محمود وزميله - دار الكتب الحديثة بمصر ١٩٦٠ م.

(٩) اللمع ص ١٥٠.

(١٠)إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٤، ٨٢.

(١١)اللمع ص ٤١.

(١٢) يراجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه لنيكولسون ص ٦٦ وما بعدها. وكذلك: د. عبد الحليم محمود في نشرته لكتاب المنقذ من الضلال ص ٨٥ وما بعدها.

(١٣) الرسالة القشيرية ج ١ ص ٧٨ هامش ٢ تحقيق د. عبد الحليم محمود - دار الكتب الحديثة بالقاهرة.

(١٤) راجع د. عبد الحليم محمود في: المنقذ من الضلال ص ٩٨ وما بعدها.

(١٥) الرسالة القشيرية ج ١ ص ٥٤ هامش ١.

(١٦) يراجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٣٠ وما بعدها.

(١٧) د. عبد الحليم محمود في: المنقذ من الضلال ص ١٠٠ وما بعدها.

(١٨) راجع: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص ٣٠ وما بعدها.

(١٩) المنقذ من الضلال ص ٦٥.

(٢٠) مشكاة الأنوار: تحقيق د. أبو العلا عفيفي ص ٥٧ - القاهرة ١٩٦٤.

(٢١) في التصوف الإسلامي وتاريخه: من مقدمة د. أبو العلا عفيفي ص (ي). انظر أيضا ص ١٢.

(٢٢) المرجع السابق ص ٦٩ وما بعدها.

(٢٣) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١٠٤.

(٢٤) الرسالة القشيرية ج١ ص ٦١ , ٦٢.

(٢٥) راجع: مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ١١١ وما بعدها . ص ٢٢٧.

(٢٦) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٣، دار الفكر (بدون تاريخ).

(٢٧) مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٨٥ وما بعدها.





اتجاهات المسلمين نحو التصوف

لقد أصبح للصوفية وجود متميز منذ وقت مبكر يمكن أن يرجع إلى منتصف القرن الثانى الهجرى، وقد زاد هذا الوجود تميزا واستقلالا في القرن الثالث الهجرى وما بعده حيث بدأ الصوفية يتجمعون حول شيوخهم وبدأت الكتب والمؤلفات الصوفية فى الظهور والانتشار وأمسى بالإمكان التعرف على مظاهر هذه الطائفة وعلومها وأفكارها، وكانت العلوم الإنسانية قد نشأت من قبل وتكاملت مناهجها، واتضحت معالمها على يد الفقهاء والمحدثين والمفسرين وعلماء الكلام وأمثالهم وكان هؤلاء يلتقون بالصوفية ويناقشونهم، وربما تجاورت حلقة الفقيه مع حلقة الصوفى فى المسجد الواحد، خاصة بعد أن تحدث الصوفية عن علومهم وأفهامهم فى المساجد، وكان ذلك قد بدأ على يد يحيى ابن معاذ الرازى سنة ٢٥٨هـ وأمثاله وكانت هذه المناقشات واللقاءات وسيلة لتحديد موقف الناس من التصوف وإظهار رأيهم فيه وفى أهله، وتراوحت هذه المواقف بين الإعجاب الشديد بالتصوف والرفض القوى له، وبين هذين الموقفين المتعارضين تماما وجدت بعض الآراء التى حاول أصحابها أن يتخذوا موقفا وسطا بين الفريقين. وسوف نحاول توضيح ذلك على النحو التالى:

١- كان للتصوف أنصاره والمعجبون به، ومن الطبيعى أن يكون فى مقدمة هؤلاء الأنصار الصوفيةُ أنفسهم؛ لأن انتسابهم إلى التصوف وتثبيتهم لدعائمه وتوضيحهم لأسسه خير شاهد على أنهم يجدون فيه من الفضيلة والكمال ما لا يجدونه فى سواه، ولأن تمسكم به، على الرغم مما نالهم من الأذى أحيانا، خير دليل على اقتناعهم به وولائهم له، وحديث الصوفية عن التصوف ورجاله حديث مملوء بالإعجاب والفخر. فالتصوف عندهم هو طريق موصل إلى ولاية الله تعالى، وهو مدرسة لتخريج الأولياء[1] والصوفية كما يقول السهر

وردى صاحب عوارف المعارف (٦٣٢هـ) : "هم أهل القرب والاجتباء، ألبسهم الله تعالى ملابس العرفان، وخصهم بين عباده بخصائص الإحسان، فصارت ضمائرهم من مواهب الأنس مملوَّة، ومرائى قلوبهم بنور القدس مجلوة، فتهيأت لقبول الأمداد القدسية، واستعدت لورود الأنوار العلوية، أجسادٌ أرضية بقلوب سماوية، وأشباح فرشية أرضية بأرواح عرشية، نفوسهم فى منازل الخدمة سيارة، وأرواحهم فى فضاء القرب طيارة. تسلَّوا بالصلوات عن الشهوات، وتعوضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات، يلوح من صفحات وجوههم بشر الوجدان، وينم عن مكنون سرائرهم نضارة العرفان ... أوفر الناس حظا فى الاقتداء برسول الله ﷺ ، وأحقهم بإحياء سنته، والتخلق بأخلاقه، علومهم علوم الوراثة فهم مع سائر العلماء فى علومهم، ثم تميزوا عنهم بما من الله تعالى عليهم من العلم الذى هو ثمرة الاتباع والتقوى"[٢].

وعلى نفس المنوال ينسج الكلاباذى (٣٨٠هـ) واصفا إياهم بما يذكره عنهم:

قوم همومهم بالله قد علقت
فما لهم همم تسمو إلى أحد

فمطلب القوم مولاهم وسيدهم
يا حسن مطلبهم للواحد الصمد

ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف
من المطاعم واللذات والولد

ولا للبس ثياب فائق أنسق
ولا لروح سرور حل فى بلد[٣]

وتتردد تلك النغمة الحارة فى الإشادة بالصوفية فى مقدمات كتب الصوفية وفى أثنائها وفى الحديث عن شيوخهم وأعلامهم. ومن أمثلة ذلك ما كتبه القشيرى (٤٦٥هـ) فى مقدمة رسالته حيث يصف الصوفية بأنهم صفوة الأولياء، وأفضل الخلق بعد الأنبياء؛ ولذلك جعل الله قلوبهم معادن أسراره واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره[٤].

ولم ينفرد الصوفية بهذا الإعجاب بالتصوف، بل إن التصوف كان قادرا على أن يضم إلى رحابه أناسا لم يكونوا فى مبدأ أمرهم من الصوفية، بل رسخت مكانتهم وشاعت شهرتهم فى ميادين أخرى من ميادين الثقافة الإسلامية وعلى رأس هؤلاء. وفى الطليعة منهم يأتى الإمام أبو حامد الغزالى (٥٠٥ هـ) الذى كان من أكبر علماء الشافعية فى الفقه والأصول، ومن أبرز الأشاعرة فى مجال علم الكلام والعقيدة، ومن أشهر الذين تصدوا للفلسفة بعد أن قرأ كتبها وعرف

مواطن ضعفها، وألف فى نقدها كتابه الشهير تهافت الفلاسفة، وقد كان الإمام الغزالى أحد القائمين بالتدريس فى المدرسة النظامية بنيسابور ثم انتقل إلى بغداد للتدريس بالمدرسة النظامية بها، وكان له فيها كثير من التلاميذ، ثم حدثت له أزمة نفسية دفعته إلى الشك فى معارفه وفي نيته فى طلب العلم وتدريسه له، فحاول أن يلتمس طريقا إلى اليقين ورأى أن يمهد لذلك بدراسة المناهج التى يزعم أصحابها أنهم يبتغون بها طلب الحق والوصول إليه، وقد حصر هؤلاء فى أربع فرق: فرقة المتكلمين، وفرقة الباطنية التى هى طائفة من طوائف الشيعة القائلين بالاقتباس من الإمام المعصوم، وفرقة الفلاسفة الذين يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، وفرقة الصوفية الذين يَدَّعون أنهم خواص الحضرة الإلهية وأهل المشاهدة والمكاشفة فبدأ بدراسة علم الكلام وقد ذكر أنه لم يجد فى علم الكلام شفاء لدائه، ولا وفاء بمطلوبه وهو اليقين، ثم درس الفلسفة ليعرف حقيقتها وليكون على بينة من أمرها: قبولا أو رفضا، واستغرقت تلك الدراسة ما يقرب من ثلاث سنوات استطاع بعدها أن يعرف مذاهبها وعقائد أصحابها وقد انتهت تلك الدراسة إلى تكفير قسم من الفلاسفة بسبب آرائهم فى الإلهيات، ثم انتقل إلى تكفير أتباعهم من الفلاسفة الإسلاميين كالفارابى وابن سينا بسبب مخالفتهم للعقيدة الإسلامية فى ثلاث مسائل، هى قولهم: بقدم العالم، وقولهم: ان الله يعلم الأمور العامة الكلية ولا يعرف الجزئيات، وقولهم إن البعث فى الآخرة لا يكون للأرواح والأجساد معًا، بل هو للأرواح فقط، ولذلك لم يجد فى الفلسفة ما يكفيه ويغنيه؛ لما وجد فيها من مخالفة الشريعة، ولما ظهر له من أن العقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا للغطاء عن جميع المعضلات، فانتقل إلى دراسة مذهب الباطنية التعليمية وتبين له عدم كفايته أيضا، بل تبين له أنه لا طائل لكلامهم ولا علم لديهم، وأن آراءهم لم تنتشر إلا لعدم العناية بالرد عليهم، ولم يبق أمامه إلا طريق الصوفية فأقبل بهمته عليه، وظهر له أن طريقهم يتكون من علم وعمل، فبدأ بالعلم، وساقه ذلك إلى مطالعة كتب الصوفية مثل قوت القلوب لأبى طالب المكى، وكتب الحارث

المحاسبى، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد، والشبلى، وأبى يزيد البسطامى، ثم تبين له أن أخص خواصهم لا يمكن الوصول إليها بالتعلم بل بالعمل والذوق والمجاهدة، وتردد فى سلوك طريق الصوفية مدة استمرت نحو ستة أشهر ظل فيها مترددا - كما يقول - بين شهوات الدنيا ودواعى الآخرة، وأورثه التردد حيرة وقلقا واضطرابا حتى أصيب بما يشبه الخرس، فلم يعد قادرا على التدريس وترتب على ذلك أحزان أدت إلى ضعف قوته واعتلال بدنه، وعندئذ لجأ إلى الله لجوء المضطر وسأله عونه وهدايته فا ستجاب الله دعاءه وهون على قلبه الإعراض عن الجاه والمال والأولاد، فترك بغداد وذهب إلى الشام فلبث بدمشق مدة تقرب من سنتين لم يكن له فيها شغل إلا الرياضة النفسية والخلوة والمجاهدة والاشتغال بالذكر وتهذيب الأخلاق، ثم رحل إلى بيت المقدس ومنها إلى مكة والمدينة، ثم رجع بعد ذلك إلى بغداد ولكنه آثر العزلة؛ حرصا على السلامة وتصفية القلب للذكر، واستمر على هذا النحو عشر سنوات انكشف له فى أثنائها - كما يقول - أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها وقد لخص رأيه فى الصوفية والتصوف بقوله: «والقدْر الذى أذكره ليُنتفع به أنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق؛ بل لو جُمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة»[٥]..

وقد كان للغزالى أثر كبير فى انتشار التصوف وتحسين صورته والتمكين له بين المسلمين . وكان لهذا الانتصار أثره فى تشجيع انتشار الطرق الصوفية الكبرى التى وجدت فى القرن السادس الهجرى وما بعده كالقادرية نسبة إلى السيد عبد القادر الجيلانى والرفاعية نسبة إلى السيد أحمد الرفاعى، والأحمدية نسبة إلى السيد أحمد البدوى، والشاذلية نسبة إلى الشيخ أبى الحسن الشاذلى وغير ذلك من الطرق التى انتسب إليها عشرات الآلاف بل الملايين من المسلمين الذين نظروا إلى التصوف على أنه طريق النجاة ووسيلة القرب من الله،

وأنه لا سبيل إلى مقارنة غيره به فى الفضل والكمال.

ولم يكن العامة وحدهم هم الذين تأثروا بالغزالى وموقفه من التصوف؛ بل تأثر به بعض علماء الكلام ورجال الفقه ومن أمثلة هذا التأثر بين علماء الكلام أننا نجد فخر الدين الرازى (٦٠٦هـ) يذكر فى كتابه اعتقادات فرق المسلمين والمشركين أن أكثر من تحدث عن فرق الأمة لم يذكر الصوفية بين هذه الفرق وذلك خطأ؛ لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله تعالى هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن، ثم تحدث عن فرق الصوفية فذكر من بينهم أصحاب الحقيقة الذين يؤدون الفرائض ويشتغلون بذكر الله اشتغالا دائما. ثم يصفهم بأنهم خير فرق الآدميين[٦].

ومن أمثلة هذا التأثر بين الفقهاء أننا نجد قاضى القضاة تاج الدين عبد الوهاب السبكى (٧٧١ هـ) يعيب طائفة من الفقهاء بأنها تهزأ بأهل التصوف وتعيب عليهم بعض الأقوال والأحوال، ويرى أن الواجب تسليم أحوال القوم لهم، وحمل كلامهم على محمل حسن كلما أمكن ذلك، ثم يقول: إننا جربنا فلم نجد فقيها ينكر على الصوفية إلا ويهلكه الله، وتكون عاقبته وخيمة؛ وذلك لأنهم أهل الله تعالى وخاصته وأكثر من يقع فيهم لا يفلح[٧].

وهكذا وجدنا من بين علماء الكلام ورجال الفقه من يتعاطف مع الصوفية، ويثنى على علومهم، ويدافع عنهم ضد من يهاجمهم.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ثقة الصوفية بالتصوف واعتزازهم به وتفضيلهم له على سواه لم تمنع شيوخ الصوفية أنفسهم من توجيه بعض النقد إلى من ينتسبون إلى التصوف، فليس كل من انتسب إلى التصوف مخلصا، وليس كل من اجتهد فيه مصيبا، بل وجد من بينهم أصحاب الأغراض والأدعياء والمنحرفون عن مقاصد التصوف التى حددها شيوخه.

وقد كان الشيوخ يتعقبون أمثال هؤلاء ويظهرون عوراتهم، ويتبرؤون من أخطائهم، وكان ذلك من أهدافهم فى تأليف الكتب فى التصوف، وها هو ذا القشيرى يذكر فى مقدمة كتابه أن المحققين من هذه الطائفة قد انقرض أكثرهم، ولم يبق إلا أثرهم، ووجد من



بين المنتسبين إلى التصوف من ارتحلت من قلوبهم هيبة الشريعة، فاستخفُّوا بأداء العبادات، وسارعوا إلى مواطن الغفلة، واتبعوا الشهوات، ووجد من بينهم من يدعون أنهم وصلوا إلى أسمى درجات الولاية، ومن ثم سقطت عنهم واجبات الشرع، فلا عتب عليهم - بعد الوصول- ولا لوم، ويقول القشيري: إنه خشي أن يظن الناس أن ذلك مما يرتضيه الصوفية فكتب رسالته ليتحدث عن حقائق التصوف وأصوله عند أئمة الصوفية وشيوخهم وهو يذكر من أحوال المخلصين من الصوفية ما يرد على هذه الترهات والأباطيل التى يتمسك بها أدعياء التصوف والمنحرفون[٨].

ومن قبله خصص أبو نصر السراج الطوسى فصلا كبيرا فى كتابه اللمع لذكر من غلط من المترسمين بالتصوف ومن أين يقع الغلط؟ وقد تناول هذا الفصل الرد على من غلطوا فى الأصول المتعلقة بالعقائد. ومن هؤلاء من قال بتفضيل الولاية على النبوة أو قال بإسقاط التكاليف الشرعية عن أهل الولاية، ومنهم من قال بالفناء أو الحلول ونحو ذلك من المسائل. كما رد على آخرين أخطأوا فى الفروع المتعلقة بالسلوك والمجاهدات، وكذلك فعل أبو طالب المكى فى كتابه قوت القلوب. بل إن الغزالى الذى أشاد بالتصوف تلك الإشادة البالغة فى كتابه المنقذ من الضلال أشار إلى نماذج من الانحرافات التى يقع فيها بعض سالكى الطريق الصوفى فى كتابه الكبير إحياء علوم الدين فى أثناء حديثه عن رذيلة الغرور. ومن ذلك يتبين أن إعجاب الصوفية لم يكن معناه الدفاع عن كل ما ينسب إليه أو كل من ينتسب إليه، بل كانت لهم مواقفهم النقدية التى حاولوا بها الدفاع عن جوهر التصوف كما ينبغى أن يكون.

٢ - غير أن الساحة لم تقتصر على هؤلاء الذين يعجبون بالتصوف أو يدافعون عنه بل شاركهم فيها منذ بدأت نشأة التصوف من يهاجمون التصوف ويشنون عليه الحملات ويكيلون لأهله الاتهامات. ويتحدث الشعرانى الذى كان يعيش فى القرن العاشر الهجرى (ت ٩٧٣) عن ذلك فيقول: إن الكلام فى هذه الطائفة لم ينقطع من عصر ذى النون المصرى، وأبى يزيد البسطامى (من صوفية القرن الثالث الهجرى) إلى وقتنا هذا.

ويؤكد هذا بسرد قائمة كبيرة من

الصوفية الذين كانوا موضعا للهجوم والاتهام. وهو يفسر الهجوم على الصوفية بأسباب منها: علو أذواقهم، وسمو معارفهم إلى مستوى يجعل من الصعب على كثير من العقول إدراكها وفهمها، لأنها ليست من معارف العقل المعتاد؛ ولأنها تأتى بغتة من غير نقل ونظر. ولذلك أنكرها الناس وجهلوها، ومن أنكر طريقا من الطرق عادى أهله، ثم يضيف الشعرانى إلى ذلك سببا آخر هو كراهة غالب الناس أن يكون لأحد شرف بمنزلة أو اختصاص، ومبعث ذلك هو الحسد والبغضاء، وبَيَّنَ أن الأنبياء أنفسهم لم ينجوا من إنكار الناس عليهم أن يكونوا أهلا لاصطفاء الله لهم لمنصب النبوة.

وأوضح صوفى آخر – من قبل - هو أبو عبد الله محمد بن خفيف (٣٧١هـ) أن من أسباب الهجوم على الصوفية أن خصومهم ربما عثروا على خطأ لأحد الصوفية فلا يكتفون بالهجوم على هذا الصوفى وحده؛ بل يهاجمون الصوفية جميعًا أى أنهم يؤاخذون جمهور الصوفية بجريرة واحد منهم، وليس الصوفية بمعصومين عن الخطأ. ولكن الإنصاف يقتضى أن يكون الهجوم أو الاتهام مقصورا على من يستحقه، خاصة إذا تبرأ الصوفية من هذا القول وردوه على صاحبه.

على أن من أهم الأسباب التى أدت إلى الهجوم على التصوف تلك الآراء المنحرفة التى قال بها بعض المنتسبين إلى التصوف ممن زاغت بصائرهم، أو تلك الآراء التى اقتبسها بعض الصوفية من صوفية آخرين من خارج الإسلام كالحلول، والفناء، ووحدة الوجود، ونحوها.

وعلى الرغم من أن جمهور الصوفية وقف لهذه الآراء بالمرصاد وأعلن براءته منها، كان لهذه الآراء أثر سيئ على التصوف كله، فلقد كانت أشبه ببقعة الحبر التى يمكن أن تتسبب فى تعكير كمية كبيرة من المياه.

ومهما كانت دوافع الهجوم على التصوف فإن خصوم التصوف – قديمًا وحديثًا - قد هاجموا التصوف مهاجمة شديدة، وحاربوه حربا لا هوادة فيها. وكان من أشد هؤلاء وأطولهم نفسا فى الهجوم على الصوفية من القدامى أبو الفرج بن الجوزى (٥٩٧هـ) الذى ألف كتابا سماه تلبيس إبليس حاول أن يلفت فيه النظر إلى مكائد إبليس ومصائده التى يوقع بها الناس فى الضلال عن

دينهم، وقد تتبع فيه مواطن الانحرافات والأخطاء لدى الملاحدة ومنكرى الأديان والقائلين بالثنوية ومنكرى الحقائق من السوفسطائية، وتحدث كذلك عن أهل الكتاب وطوائفهم، والفلاسفة ومذاهبهم، وعلماء الكلام وفرقهم، كما تحدث عن القراء والفقهاء والمحدثين والمفسرين والوعاظ، وجاء ذلك كله بعد المقدمة فى قريب من ثلث الكتاب، ثم خصص الثلثين الباقيين منه للهجوم الحاد على الصوفية، وقد اتسم هجومه بالعنف والقسوة كما اتسم بالإحاطة والشمول لكل شيء فى التصوف، وقد ذهب إلى أن السبب الأصلى فى تلك الأخطاء التى وقع فيها الصوفية يرجع إلى أن إبليس أغواهم بترك العلم، وزين لهم الاكتفاء بما يعتقدون أنه علم ذوقى لدنى، وتفرع على ذلك ما وقعوا فيه من غلو وإسراف ومبالغة تتعلق بزهدهم فى الدنيا، وإيثارهم الجوع والعزلة، وتركهم العمل والتداوى من المرض بدعوى التوكل، وقعودهم بلا عمل فى الزوايا والرباطات، واعتمادهم على غيرهم فى معاشهم، وتركهم الزواج تشبها بالرهبان، ولم يفت ابن الجوزى أن يتعقب القائلين بالحلول وخاصة الحلاج الذى ذكر أنه ألف عنه كتابا خاصا يتضمن آراءه الزائغة وحيله الضالة، كما لم يفته أن يذكر نماذج من تفسير الصوفية للقرآن مُظْهِرًا مخالفتها لقواعد اللغة أحيانا ومخالفتها القرآن وأسباب النزول أحيانا أخرى، مبينا أن الكثير منها يتبع منهج الباطنية فى صرف الألفاظ عن ظاهرها، وإكراه الآيات على النطق بما يرد على خواطرهم من الأفكار، وقد استعان فى تلك الحملة بكل من هاجم الصوفية من قبله خاصة أبو الوفاء بن عقيل الذى ينقل عنه صفحات كثيرة يهاجم فيها الصوفية.

ويمكن القول بأن بعض ما قاله ابن الجوزى فى نقد الصوفية كان له ما يسوغه من سلوك بعض الصوفية وآرائهم وخاصة لدى من وقعوا فى المغالاة، وقد كان من هؤلاء من دخلوا إلى الصحراء بغير زاد، وقعدوا عن العمل بدعوى التوكل، أو ظنوا أن التصوف هو لبس المرقعات وحضور مجالس السماع والإنشاد التى يقال فيها قصائد الغزل، وذكر الحكايات عن كرامات الشيوخ وإطلاق العبارات التى توهم أن صاحبها من أهل الكشف والشهود والولاية، ولقد

كان ابن الجوزى على حق فى نقده لتلك الأمور وأمثالها مما يجرى مجراها، ولكن حملته القاسية قد أوقعته فى التحامل أحيانا كما أنها استدرجته إلى التعميم أحيانا أخرى، ومن دلائل ذلك اتهامه للصوفية بترك العمل والتكاسل عن طلبه، وقد قال ابن الجوزى نفسه عن أقوال شيوخ التصوف ما يدحض هذا الاتهام بالنسبة لبعض الصوفية على الأقل وهو يروى قول سهل التسترى لرجل جاء إليه يحمل دواة حبر: اكتب وإن استطعت أن تلقى الله وبيدك المحبرة والكتاب فافعل، وقال مرة أخرى: ما من طريق إلى الله أفضل من العلم فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت فى الظلام أربعين صباحا[٩].

وكان أبو القاسم الجنيد يقول: علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم عن علمنا.

وقد دعا السرى السقطى للجنيد بقوله: جعلك الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صاحب حديث.

ويفسر أبو طالب المكى تلك العبارة؛ بقوله: يعنى إذا ابتدأت بعلم الحديث ومعرفة الأصول والسنن ثم تزهدت وتعبدت تقدمت فى علم الصوفية وكنت صوفيا عارفا، وإذا ابتدأت بالتعبد والتقوى والحال شغلت بها عن العلم والسنن، فخرج إما شاطحا أو عالما لجهلة بالأصول فالسنن، فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديث[١٠].

ومن مظاهر تحامله كذلك أنه أخذ على الصوفية دعوتهم إلى الجوع وتقليل الكلام، ومن الحق أن بعض الصوفية يقولون بذلك، ولكن فريقا منهم رفض هذه الدعوة ورد على أصحابها ورأى أن الأولى هو الاعتدال فى الطعام دون إسراف فيه أو حرمان منه: لأن الله تعالى لم يفرض الجوع إلا فى الصوم، أما الدعوة إلى الجوع فى كل الأحوال فليست مقبولة وفى ذلك يقول الحارث المحاسبى: أن من دعا الناس إلى الجوع فقد عصى الله تعالى، وقد فعل ذلك بخلق كثير من زوال العقل حتى تركوا الفرائض، ومنهم من يعمد إلى سكين فيذبح نفسه، ومنهم من يتغير طبعه ويسوء خلقه[١١].

والمطلوب فى كل الأحوال هو الاعتدال كما يقول الخراز، ولذلك ينصح المريد بأن يأخذ من الحلال ما لابد منه

على قدر معرفته بنفسه، وعليه ألا يحملها فوق طاقتها فتنقطع، وألا يصير معها إلى ما تهواه من السرف، ولكن يأخذ ما يقيمها بلا تقتير ولا سرف فى الطعام واللباس والمسكن[١٢].

وللصوفية أقوال كثيرة فى هذا المعنى، ويمكن أن نتتبع على هذا النحو أقوالا كثيرة نسبها ابن الجوزى إلى الصوفية عموما وكان الأولى به عدم التعميم.

وعلى الرغم من تحامل ابن الجوزى على الصوفية يمكن أن نستخلص من كلامه عنهم ما يدل على أنه لا ينكر طريق التصوف فى ذاته، وإنما ينكر ما وقع فيه من أخطاء، ويدل على ذلك قوله فى أول حديثه عن التصوف إن هذا الاسم ظهر قبل سنة مائتين، وأن أوائل الصوفية عبروا عن التصوف بعبارات كثيرة حاصلها أن التصوف هو رياضة النفس ومجاهدة الطبع برده عن الأخلاق السيئة إلى غير ذلك من الخصال الحسنة التى تكسب المدائح فى الدنيا والثواب فى الآخرة، ثم نقل من أقوال الصوفية ما يدل على هذه المعانى وعلق عليها بقوله: وعلى هذا كان أوائل القوم[١٣].

وربما كان رأيه هذا هو الذى جعله يخصص كتابا كبيرا من كتبه هو صفة الصفوة الذى يقع فى أربعة أجزاء، وفيه يترجم للصوفية ويحكى أحوالهم على نحو ما فعل الصوفية فى كتب طبقات الصوفية والنساك والأولياء.

ولا يفوتنا بعد أن أوضحنا رأى ابن الجوزى أن نشير إلى أن خصوم التصوف لم يكونوا من الفقهاء أو المحدثين فقط بل كان من بينهم - كذلك - بعض علماء الكلام وبخاصة من متكلمى المعتزلة، كما كان من بينهم بعض الفلاسفة كابن باجة وابن رشد بسبب الطابع العقلى الغالب على فلسفتهما.

و لا يفوتنا كذلك أن نشير إلى أن الصوفية لم يقفوا أمام الهجوم عليهم مكتوفى الأيدى بل دافعوا عن أنفسهم وأوضحوا آراءهم ودفعوا عنها الشبهات، ثم انتقلوا أحيانا إلى موقع الهجوم فقدموا وجهات نظرهم وساقوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم لتلك العلوم الأخرى وأصحابها ومن ثم وجدنا لهم آراء فى نقد بعض رجال الفقه والحديث وبعض علماء الكلام، كما أنهم أوضحوا أن منهجهم فى المعرفة يسمو على منهج الفلاسفة، ونكتفى بهذه

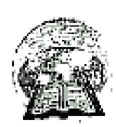
الإشارة العابرة عن تفصيل كثير لا يتسع له المقام[١٤].

٣ - وإذا كان الفريق الأول يتعصب للتصوف وينتصر له، والفريق الثانى يهاجم التصوف وينقده فقد وجد اتجاه ثالث حاول أصحابه أن يتخذوا موقفا وسطا بين هؤلاء وهؤلاء وقد رأى أصحاب هذا الموقف أن القبول المطلق للتصوف أو الرفض الكامل له أمر لا يخلو من تعصب وابتعاد عن الحقيقة. وكان من أبرز أصحاب هذا الاتجاه المفكر السلفى ابن تيمية ت ٧٢٨هـ وتلميذه ابن القيم ٧٥١هـ

ويذكر ابن تيمية أن طريق التصوف لم يسلم من بعض المنحرفين عن جادة الصواب، وترتب على ذلك الإساءة إلى التصوف فى جملته، وما وقع فى هؤلاء من فساد الاعتقاد والأعمال أوجب إنكار طوائف لأصل طريقة المتصوفة بالكلية حتى صار الناس صنفين: صنف يقر بحقها وباطلها وصنف ينكر حقها وباطلها كما عليه طوائف من أهل الكلام والفقه، ولا يوافق ابن تيمية على موقف هذين الفريقين؛ بل يصفهما معا بالخطأ، ثم يحدد الأساس الذى يبنى عليه نظرته إلى التصوف فيقول: والصواب إنما هو الإقرار بما فيها وفى غيرها من موافقة الكتاب والسنة والإنكار لما فيها وفى غيرها من مخالفة الكتاب والسنة[١٥].

وبناء على هذا المعيار الموضوعى الصادق الذى ارتضاه يذكر ابن تيمية أن الغلو فى ذم الصوفية والنظر إليهم على أنهم مبتدعة خارجون عن السنة ليس صحيحا، وكذلك النظر إليهم على أنهم أفضل الخلق وأكملهم بعد الأنبياء ليس صحيحا أيضا، والصواب أنهم مجتهدون فى طاعة الله تعالى كما اجتهد غيرهم من أهل الطاعة لله تعالى، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذى هو من أهل اليمين، وفى كل من الصنفين مَنْ يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أولا يتوب، ومن المنتسبين إليهم (أى الصوفية) من هو ظالم لنفسه عاص لربه[١٦].

وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة ولكن المحققين من الصوفية قد يتبرؤون منهم وينكرونهم كالحلاج مثلا. فالتصوف - إذن - اسم عام ينضوى تحت لوائه فئات مختلفة فى تحصيل أسباب الكمال كالعلم والعبادة والوقوف عند حدود الله تعالى[١٧]، فعلى



حين يوجد بين الصوفية مَنْ يمكن أن يوصف بأنه من أهل الحقائق أو من صوفية أهل العلم يوجد كذلك من لا صلة له بالتصوف إلا من جهة الزى الظاهر والملبس المعروف، وعلى حين يتجه أصحاب الحقائق إلى الزهد فى الدنيا والإعراض عنها نجد بين الصوفية من ينتسبون إلى التصوف للتكسب به والارتزاق عن طريقه بالجلوس فى الزوايا وانتظار الصدقات التى يتصدق بها أهل الإحسان(١٨).

وليس من العدل - إذن أن نصدر حكما عاما يتناول هؤلاء جميعا؛ بل يجب التخصيص الذى يصف كل فريق من هؤلاء بما يستحقه، وإذا كان صوفية الزى أو صوفية الأرزاق - كما يسميهم- جديرين بالذم فإن صوفية أهل العلم والحقائق جديرون بالمدح والثناء. وقد تكرر ثناء ابن تيمية عليهم فى مواطن كثيرة وهو يسميهم بالمشايخ أحيانا وبالأئمة أحيانا أخرى، ويصفهم بأنهم من المحمودين عند المسلمين وهو يترحم عليهم كلما جاء ذكرهم، ويستشهد بأقوالهم عند رفضه لآراء المنحرفين من الصوفية القائلين بإسقاط التكاليف أو بحلول الله فى بعض عباده، أو القول بوحدة الوجود(١٩)، وقد تعقب ابن تيمية آراء هؤلاء بالمناقشة والتفنيد فى مواضع كثيرة من كتبه، بل إنه ألف أحيانا رسائل مستقلة فى الرد عليهم.

ومن أوضح الدلائل على تقدير ابن تيمية لصوفية أهل الحقائق أنه يجعلهم طائفة من السلف وأهل السنة ونقل فى بعض رسائله صفحات من كتبهم ليوضح عقيدتهم السلفية ومن تلك الرسائل: الفتوى الحموية التى فيها صفحات من كتب بعض الصوفية كعمرو بن عثمان المكى، والحارث بن أسد المحاسبى، وأبى عبد الله محمد بن خفيف، والشيخ عبد القادر الجيلانى (٢٠).

هذا بالإضافة إلى استشهاده بأقوال كبار الصوفية ومشايخهم كإبراهيم بن أدهم والفضيل بن عياض، وسهل التسترى، والجنيد بن محمد، وأبى سليمان الدارانى وأمثالهم.

على أن ابن تيمية يعود فيقسم الصوفية من حيث المنهج الاعتقادى أو الانتماء المذهبى إلى ثلاثة أقسام:

صوفية أهل السنة، وصوفية أهل الكلام وصوفية الفلاسفة، ولا يندرج هؤلاء جميعا تحت حكم واحد؛ بل إن

لكل منهم حكما يتفق مع أقواله وأحواله فى الفتوى وفى ذلك يقول: والشيوخ الأكابر الذين ذكرهم أبو عبد الرحمن السلمى فى طبقات الصوفية، وأبو القاسم القشيرى فى الرسالة كانوا على مذهب أهل السنة والجماعة؛ كالفضيل بن عياض، والجنيد بن محمد، وسهل بن عبد الله التسترى... وغيرهم وكلامهم موجود فى السنة وصنفوا فيها الكتب. لكن بعض المتأخرين منهم كان على طريقة بعض أهل الكلام فى بعض فروع العقائد، ولم يكن فيهم أحد على مذهب الفلاسفة وإنما ظهر التفلسف فى المتصوفة المتأخرين فصار المتصوفة تارة على طريقة صوفية أهل الحديث وهم خيارهم وأعلامهم، وتارة على طريقة صوفية أهل الكلام فهؤلاء دونهم، وتارة على اعتقاد صوفية الفلاسفة كهؤلاء الملاحدة[٢١].

ويتكون الموقف العام لابن تيمية من التصوف والصوفية من عدد من العناصر أو القواعد العلمية والأخلاقية التى يمكن الإشارة فى إيجاز شديد إلى أهمها فيما يلى:

- تجنب الأحكام العامة التى يلجأ إليها بعض الناظرين فى التصوف سواء أكانوا من أنصاره أم من خصومه، لأن الأحكام العامة تفتقد الدقة وتنأى عن التحديد، ثم هى لا تخلو من الهوى، ولا يبرأ القائل بها من الظلم فيما يصدره من أحكام.

- إذا نسب إلى أحد الصوفية قول أو رأى فلابد من التثبت أولا من صدوره عنه، ويطبق ابن تيمية هنا قواعد التثبت التى يقول بها علماء مصطلح الحديث من حيث اتصال السند وعدالة الرواة، ويمكن الإشارة هنا إلى ما قاله ابن تيمية، وهو فى مقام الحديث عن أحد الأقوال المسندة إلى الشيخ أبى سليمان الدارانى، فقد ذكر أن هذا القول لم يثبت عنه بإسناد متصل، وإنما ذكر مرسلا عنه، وبمثل ذلك الإسناد المرسل لا تثبت الأقوال عن أبى سليمان باتفاق الناس[٢٢].

- إذا ثبتت نسبة القول إلى شخص معين، فلابد من عرضه على مجمل آرائه حتى يمكن تفسيره تفسيرا يتلاءم مع أفكاره المعروفة عنه. ومعنى ذلك أنه لا يصح الاقتصار على عبارة أو جملة واحدة للحكم بها على شخص معين، وربما كان هذا الحكم شديدا قاسيا بل ربما يتوصل من بعض العبارات إلى حكم يخرج

صاحبها عن الإسلام. وهذا موقف غير سديد؛ لأن الكلمة العابرة قد تكون خطأ غير مقصود. ولعلها تجد التصحيح والتصويب فى عبارة أخرى مكملة لها.

- أن يحمل الكلام على أحسن المحامل والمعانى، فلا يصح الترصد للخلق وتسقط عثراتهم أو تمنى وقوعهم فى الخطأ والغلط وإنما يفعل ذلك أشرار الناس الذين لا يرون فى الناس إلا النقائص والعيوب، فهم يتجاهلون حسناتهم ويبحثون عن سيئاتهم مع التجنى عليهم. أما أهل الصلاح والخير والورع عن الحرمات فهم على العكس من هؤلاء، وهم يعذرون الناس فيما سبق إليه لسانهم عن غير قصد منهم، وقد يتبين لهم بعد التحرى أن أصحاب هذه الأقوال براء مما نسب إليهم.

وقد طبق ابن تيمية هذه القاعدة على بعض ما نسب إلى إلى أبى سليمان الدارانى الذى سبقت الإشارة إليه فقد قام بمقارنة أقواله بعضها ببعض مع حمل كلامه على أحسن المحامل نظرا لما عرف عنه من الأخلاق والأقوال، ثم انتهى من ذلك كله إلى أن الشيخ أبا سليمان (الداراني) كان أجلَّ من أن يقول هذا الكلام فإن الشيخ أبا سليمان من أجلاء المشايخ وساداتهم ومن أتبعهم للشريعة، حتى إنه قال: إنه ليمر بقلبى النكتة الخاطرة أو الفكرة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين: الكتاب والسنة، فمن لا يقبل نكت قلبه إلا بشاهدين يقول مثل هذا الكلام، بل صاحبه أحمد بن أبى الحوارى كان من أتبع المشايخ للسنة فكيف أبو سليمان [٢٣].

ويدعو ابن تيمية إلى الرفق والقصد فى النظر إلى بعض الأقوال التى تصدر من بعض الصوفية ولاسيما أهل الأعذار منهم وهم الذين ينطقون ببعض الأقوال فى حالات الوجد وغلبة الحال. وهؤلاء لا يكادون يلاحظون ما ينطقون به فى حال وجدهم. وقد يفنى أو يذهل بما يقع فى قلبه عن الشعور بنفسه وبما حوله ومثل هذا أقرب إلى أن يكون معذورا [٢٤].

وليس معنى ذلك أن يقبل ابن تيمية الأقوال المخالفة للشريعة، بل إنه يتصدى لها ويقف فى وجه أصحابها ويتتبع أقوالهم بصبر وجلد، ويطيل الوقوف أمامها وينقدها حتى لا يغتر الناس بها، ولكنه كان حريصا على التفريق بينهم بحسب آرائهم. فلا يعمم الأحكام ولا يأخذ بعضهم بجريرة غيرهم، وهو يشتد فى

مناقشة أصحاب مذهب وحدة الوجود، الذين يقولون: إن الوجود كله شيء واحد لا تفرقة فيه بين الخالق والمخلوق ولا بين الرب والعباد أو يقولون: إن الوجود الحقيقي إنما هو لله أما ما سوى ذلك فهو تجليات لهذا الوجود الحقيقي وهذا قول عدد من فلاسفة الصوفية ولكنهم - كما يلاحظ ابن تيمية - ليسوا على درجة واحدة من الاعتقاد لهذا القول، ومن ثم يفرق ابن تيمية بينهم في حديثه عنهم. وفي ذلك يقول: لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاما في مواضع كثيرة فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات[٢٥].

وهكذا يفرق ابن تيمية بين الأقوال وينأى عن التعميم والتعصب وأخذ الناس بلوازم الأقوال.

ويتابع ابن القيم مسلك شيخه ابن تيمية في الإشادة بأئمة الطريق الصوفي ممن تكلموا عن أعمال القلوب ويصفهم بأنهم حائمون على اقتباس المعرفة وطهارة القلوب وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة ولهذا كلامهم قليل فيه البركة[٢٦]، (مع قلته) وكلام للمتأخرين كثير طويل قليل البركة، بل إن إعجاب ابن القيم بأحد كبار شيوخ الصوفية وهو أبو إسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي ٤٨١هـ وبكتابه منازل السائرين إلى الحق قد دفع ابن القيم إلى أن يشرح هذا الكتاب في كتاب كبير سماه مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد إياك نستعين.

ولم يكن هذا غريبا على ابن القيم، الذي كان يرى أن التصوف زاوية من زوايا السلوك الحقيقي، وتزكية النفس وتهذيبها، لتستعد لسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى ومعية مَنْ تحبه[٢٧].

ولعل هذا الموقف النقدي الذي وقفه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، هو الموقف الذي يمكن ترجيحه من كل الآراء السابقة لأنه أبعدها عن التعصب والتعميم، وأقربها إلى الموضوعية، وأكثرها مطابقة لواقع التصوف فليست الولاية محصورة في الصوفية؛ لأن ولاية الله تعالى مرهونة بتحقيق شروطها من الإيمان والتقوى بمفهومهما الشامل الجامع للعقيدة والشريعة والأخلاق، فمن قام بهذه الشروط كان أهلا لولاية الله تعالى،



سواء أكان من أهل التصوف أم من أهل العلم أو الجهاد أو الزراعة أو التجارة أو العمل النافع المفيد، وليس كل المتسبين إلى التصوف من أهل الحق والصدق، بل إن بعض المتسبين إلى التصوف كانوا من أبعد الناس عن حقيقته ولذلك أساءوا إليه أبلغ الإساءة، وشوهوا صورته أعظم تشويه، ولكن التصوف من جهة أخرى ليس شرا كله وليس شطحًا أو ذهولا وفناء وحلولا ودعاوى وترهات، كما أنه ليس مجرد مقتطفات من مذاهب أجنبية كما يحلو للبعض أن ينظر إليه.

إن التصوف أنواع: منها المحمود، ومنها المذموم، وليس من الإنصاف رفض المحمود منه، وكذلك فليس من الحكمة قبول ما يستحق الرفض منه ويمكن أن نحتكم فى القبول أو الرفض إلى عدد من المعايير التى يأتى فى مقدمتها أمران:

أولهما: علاقة هذا التصوف بالكتاب والسنة وهو معيار ألح شيوخ التصوف على ضرورة احترامه والتزامه والتقيد به.

وثانيهما: علاقته بالعقل. ومع أن الصوفية يقولون: إن معارفهم الذوقية الإلهامية من طور فوق طور العقل ومن مستوى أرفع منه فإن أهل الفطانة منهم قد اشترطوا ألا تكون هذه المعارف مضادة للعقل أو مستحيلة عنده. وكان من هؤلاء الإمام الغزالى الذى أشاد بالتصوف إشادة بالغة ولكنه أكد على أنه لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته[٣٨].

ويمكن لنا فى ضوء هذين المعيارين وأمثالهما أن نختار الحكم المناسب فى كل حالة بعينها، وسيتاح لنا عندئذ أن ننتفع بكثير من الخير الذى تحتوى عليه كتب كثيرة من التصوف زخرت بتراث ضخم من المعارف والتجارب الإنسانية الجديرة بالتأمل والاعتبار بل زخرت فى أحيان كثيرة بالتقدير والاحترام وبخاصة فى مجال الدراسات النفسية والأخلاقية التى حاز الصوفية فيها قصب السبق واستطاعوا أن يتوصلوا فيها إلى نتائج لم يصل إليها علماء النفس المحدثون إلا منذ عهد قريب[٢٩].

وإذا كان المسلم ينشد الحكمة أنى وجدها ويقبل الحق من كل من جاء به، فإن عليه ألا يصد نفسه عن الاتصال بالتراث الصوفى، فلعله يجد فيه خيرا كثيرا.

ثم إنه ينبغى ونحن نتحدث عن

التصوف ألا نخلط بين هذا التصوف العلمى الذى يتجلى فى كتب أعلامه وفى سلوك رجاله، وبين ما انحدر إليه التصوف فى العصور الأخيرة من تدهور وانحطاط، ومظاهر كان الصوفية الخلص يتبرؤون منها ويتحسرون لوجودها بين المنتسبين إلى التصوف، وهذا أحدهم يقول: كان التصوف حالا فصار كارا، وكان احتسابا فصار اكتسابا، وكان استتارا فصار اشتهارا، وكان اتباعا للسلف فصار إتباعا للعلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعففا فصار تملقا، وكان تجريدا فصار ثريدا [٣٠].

وقد أشاروا إلى ما انحدر إليه بعض شيوخ التصوف من الجهل بالشرع والوقوع فى الرياء والتكسب بالتصوف والتظاهر أمام الناس بالولاية دون تحقق بأسبابها، والنطق أمامهم بكلمات مهولة عن الفناء والبقاء والصحو والسكون دون ذوق لها ولا معرفة بحقائقها، وربما لبس أحدهم جبة وأطلق لحية وأرخى عذبة ثم ساح فى الأرض وتكلف السفر، وأظهر الصمت والجوع حتى يستقر فى وجدان الناس أنه من الأولياء [٣١].

وعند ذلك يتجرأ على أموالهم وأسرارهم وربما يتجرأ على ما هو أكثر من ذلك، ومن هنا حرص الصوفية على البراءة من هؤلاء الأدعياء، ودعوا الناس إلى أن يزنوا أقوالهم بمقاييس الشرع حتى لا ينخدعوا بهم، أو يقعوا فى براثنهم، وليس هؤلاء عند الصوفية جديرين بأن يكونوا من الصوفية بل إنهم أعداء للتصوف الحق، وسبب قوى فى تشويه الصورة التى يسعى علماء الصوفية إلى تطهيرها وتنقيتها من شوائب هؤلاء المنحرفين.

وإذا كان الإنصاف يقتضى أن نعزل هؤلاء عن التصوف فإن الإنصاف يقتضى كذلك ألا نغفل بسبب هؤلاء الأدعياء أو للمتكسبين بالتصوف – صفحة – مشرقة يعتز الصوفية بها أيما اعتزاز وهى دورهم فى نشر الإسلام فى كثير من بقاع الأرض فى آسيا وإفريقيا قديمًا، وفى أوربا حديثا، وهو دور يعرفه المؤرخون ويذكرون وقائعه وأحداثه، وهم يشيرون فى هذا الجانب إلى بعض الطرق الصوفية التى قامت بدور عظيم فى هذا الشأن ومنها: الطريقة القادرية، والنقشبندية، والشاذلية وغيرها من الطرق الصوفية، ويعد ما قدموه صفحة من صفحات

التصوف الجديرة بالفخار، وليت الخلف منهم يسلكون مسلك أسلافهم فى العلم والعبادة والجهاد للنفس والجهاد فى سبيل الله. إذن لزال كثير من أوجه الاعتراض التى توجه إلى للتصوف والصوفية.

أ.د/ عبد الحميد مدكور



الهوامش:

(١) الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان) كشف المحجوب ٤٤٢/٢، وما بعدها، وانظر الموسوعة الصوفية في الإسلام: ١٨.

(٢) عوارف المعارف، ملحق بالإحياء للغزالى ٥٩/٥، وانظر: ٦٤، ٨٠، ١٨٤، واللمع للطوسى ١٩، ٢٨ وما بعدها.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص٢٦.

(٤) القشيرية: ١٨/١.

(٥) المنقذ من الضلال: ١٧٧، ١٧٨، وانظر: ١١٢- ١٧٨.

(٦) الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ومصطفى الهوارى، الكليات الأزهرية ١٩٧٨م، ص ١١٥ .

(٧) انظر: معيد النعم ومبيد النقم، السبكى، تحقيق: محمد على النجار، وأبى زيد شلبى، دار الكتاب العربى ط١: ٩٩ وما بعدها.

(٨) القشيرية ٢٠/١- ٢٢.

(٩) تلبيس إبليس ص٣١٣، ٣١٤.

(١٠) قوت القلوب: ٣٢٢/١، وفيه شرح لهذه العبارة بما يتضمن البدء بطلب العلم الشرعى أولاً قبل السلوك.

(١١) المحاسبى (الحارث بن أسد): المكاسب: ضمن المسائل فى أعمال القلوب والجوارح، تحقيق الأستاذ عبد القادر عطا، عالم الكتب ط١/١٩٩٦م ص٣٧، والمسائل ص٨٦، ٨٧، وانظر الحكيم الترمذى رسالة فى بيان الكسب، تحقيق د/عبد الفتاح بركة، مطبعة السعادة بدون تاريخ. انظر مقدمة المحقق ص١٢١، ١٤١ وما بعدها.

(١٢) انظر: الخراز أبو سعيد، الطريق إلى الله أو كتاب الصدق: ٣٤.

(١٣) انظر: تلبيس إبليس: ١٥٧- ١٥٨، ابن رجب الحنبلى: الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة لبنان، ٣١٧/٣، ٣١٨.

(١٤) انظر مثلاً المغنى للقاضى عبد الجبار ج١٥، النبوات وتدبير المتوحد لابن باجه، ومناهج الأدلة لابن رشد.

(١٥) ابن تيمية: التحفة العراقية فى الأعمال القلبية، المطبعة السلفية ١٣٨٦هـ، مع رسالته: أمراض القلوب وشفاؤها: ٨٣، واقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تحقيق/ د. ناصر العقل ١٤٠٤هـ ، ٧٧/١.

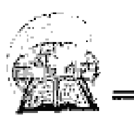
(١٦) يلاحظ أن هذا التقسيم للصوفية مقتبس من الأقسام الثلاثة المذكورة فى الآية ٣٢ من سورة فاطر.

(١٧) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، تحقيق الشيخ محمود فايد، مطبعة صبيح، ط/٧٢/٢، ٩٣.

(١٨) الصوفية والفقراء ضمن مجموع الفتاوى: ١٨/١١- ٢٠.

(١٩) الفرقان: ١٢، ٩٣، ١٠٠، ١٠٤.

(٢٠) الفتوى الحموية الكبرى: ٣٧- ٥١، والاستقامة: تحقيق د/ محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ١٩٨٣م: ٨٢/١، ٩١، ٩٥، ٩٨، ١٠٠، ٢٥٠، ٢٥١، وقد تتبع ابن تيمية آراء الصوفية عرضا وتقويما فى رسائل مستقلة كالسبعينية وبعض الرسائل فى جامع الرسائل ثم فى ثنايا كثير من كتبه كالفتاوى؛ لاسيما الجزآن العاشر والحادى عشر ثم الجزء الثانى والثالث والخامس



من الفتاوى، والرسالة الصفدية والاستقامة والفرقان بين الحق والباطل وغيرها..

(٢١) كتاب الصفدية، تحقيق د/محمد رشاد سالم، مطابع حنيفة، الرياض ١٩٧٦، ١/٢٦٧، وما بعدها.

(٢٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية ١٠/٦٧٨، ٦٨٨.

(٢٣) أى: الفكرة أو الحكمة أو الخاطر.

(٢٤) مجموع الفتاوى: ١٠/٦٩٤..

(٢٥) مجموع الفتاوى٢: ٤٧٠- ٤٧١، وهو يفترق فى ذلك عن صدر الدين الرومى وعفيف الدين التلمسانى وابن سبعين، انظر: ٢/٤٧١، ٢:٤٨٦.

(٢٦) مدارج السالكين، ابن قيم الجوزية، نشرة الشيخ محمد حامد الفقى، مطبعة السنة المحمدية ١٩٥٦، ١: ١٣٩، ١٧٦، ١٩٩، ٢٤٩، ٢: ٣٢، ٣٩- ٤١، ٤٩، ومواطن أخرى، طريق الهجرتين وباب السعادتين، مكتبة النهضة الإسلامية، ط/٢- ١٩٧٩م: ٣٠٥- ٤٩٧، وكتب أخرى.

(٢٧) انظر: مقدمة الجزء الثانى من مدارج السالكين، دار الكتب المصرية ط/١، ١٩٩٦، ٢/٧٤، وانظر تفصيلات أخرى عن موقف ابن القيم من التصوف والصوفية ومن الهروى نفسه ٢/٧٠- ٨٠.

(٢٨) الغزالى(أبو حامد): المقصد الأسنى، شرح أسماء الله الحسنى، مكتبة الكليات الأزهرية ١٠٢- ١٠٣.

(٢٩) انظر: د/ محمد كمال جعفر – التصوف طريقاً: ٢٧- ٢٨، د/محمد مصطفى حلمى- الحياة الروحية فى الإسلام١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١١٢، ود/أحمد صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى – دار المعارف ١٩٦٩: ٢٤٩- ٢٥١، ٢٦٣، ٢٦٦، ٢٦٧، والتصوف النفسى للدكتور عامر النجار، فى مواطن كثيرة...الخ.

(٣٠) انظر: نماذج أخرى للنقد فى القشيرية ١/٢٠- ٢٢، ١٤٠، ١٧٨، ومواضع أخرى، ثم عبد الوهاب الشعرانى، د/عبد الحفيظ فرغلى القرنى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥: ١٢٢.

(٣١) انظر : التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، د/ توفيق الطويل، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨، ٢/٧١، والمرجع السابق: ١٦٤.

الاتحـــاد

إن من أهم ما يتحامل به المغرضون على الصوفية اتهامهم بأنهم يقولون بالحلول والاتحاد، بمعنى أن الله (سبحانه وتعالى) قد حلّ فى جميع أجزاء هذا الكون، فى البحار والجبال والصخور والأشجار والحيوان والإنسان وغير ذلك، وأن المخلوق ـ على هذا الزعم - هو عين الخالق- فكل الموجودات المحسوسة والمشاهدة فى هذا الكون هى ذات الله تعالى وعينه - تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا- .

ولاشك أن هذا القول - لو صح صدوره عنهم أو عن غيرهم - كفر صريح يخالف عقائد الأمة، وما كان للصوفية، وهم المتحققون بالإسلام والإيمان والإحسان أن ينزلقوا إلى هذا الدرك من الضلال والكفر، وما ينبغى لمؤمن منصف أن يرميهم بهذا الكفر جزافًا دون تمحيص أو تثبت، ومن غير أن يفهم مرادهم ويطلع على عقائدهم الحقة التى ذكروها صريحة واضحة فى أمهات كتبهم، كالفتوحات المكية، وإحياء علوم الدين، والرسالة القشيرية، وغيرها.

ولعل بعض المغرضين المتحاملين على الصوفية يقولون: "إن هذا القول بتبرئة الصوفية من فكرة الحلول والاتحاد إنما هو تهرب من الواقع، أو دفاع مغرض عن الصوفية بدافع التعصب والهوى، فهلا تأتون بدليل من كلامهم يبرئ ساحتهم من هذا الاتهام؟!" فلبيان الحقيقة الناصعة فى هذا الصدد نورد نبذًا من كلام الصوفية تبين آراءهم وتثبت براءتهم مما اتُهموا به من القول بالحلول والاتحاد، بل وتحذيرهم الناس من الوقوع فى شرك هذه العقيدة الباطلة، وتظهر بوضوح وجلاء أن ما نُسب إليهم من أقوال تفيد الحلول أو الاتحاد إما مدسوسة عليهم أو مُؤَوَّلة بما يوافق النصوص الصريحة المتماشية مع عقيدة أهل السنة والجماعة : يقول الإمام الشعرانى - رحمه الله تعالى- : "ولعمرى إذا كان عُبَّاد الأوثان لم يتجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين الله، بل قالوا:



ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى، فكيف يُظن بأولياء الله تعالى أنهم يدّعون الاتحاد بالحق على حد ما تتعقله العقول الضعيفة؟! هذا كالمحال فى حقهم رضى الله تعالى عنهم؛ إذ ما من ولى إلا وهو يعلم أن حقيقته تعالى مخالفة لسائر المخلوقات والحقائق، وأنها خارجة عن جميع معلومات الخلائق، لأن الله بكل شىء محيط"[1].

والحلول والاتحاد لا يكون إلا بالأجناس، والله تعالى ليس بجنس حتى يحل بالأجناس؛ وكيف يحلّ القديم بالحادث؟! وكيف يحل الخالق فى المخلوق؟! إن كان هذا حلول عرض فى جوهر فالله تعالى ليس عرضًا، وإن كان حلول جوهر فى جوهر فليس الله تعالى جوهرًا، وبما أن الحلول والاتحاد بين المخلوقات محال، إذ لا يمكن أن يصير رجلان رجلاً واحدًا لتباينهما فى الذات، فالتباين بين الخالق والمخلوق، وبين الصانع والصنعة، وبين واجب الوجود والممكن والحادث ـ أعظم وأولى الاستحالة لتباين الحقيقتين.

ومازال العلماء ومحققو الصوفية يبينون بطلان القول بالحلول والاتحاد، وينبهون على فساده، ويحذرون من ضلاله.

قال الشيخ محيى الدين بن عربى رحمه الله تعالى فى عقيدته الصغرى: "تعالى الحق أن تحله الحوادث أو يحلها"[2].

وقال فى عقيدته الوسطى: "اعلم أن الله تعالى واحد بالإجماع، ومقام الواحد يتعالى أن يحل فيه شىء أو يحل هو فى شىء أو يتحد فى شىء"[3]. وقال فى باب الأسرار :"لا يجوز لعارف أن يقول: أنا الله، ولو بلغ أقصى درجات القرب، وحاشا العارف من هذا القول حاشاه، إنما يقول: أنا العبد الذليل فى المسير والمقيل"[4].

وقال فى الباب التاسع والستين ومائة: "القديم لا يكون قط محلاً للحوادث، ولا يكون حالاً فى المتحدث"[5].

وقال فى باب الأسرار أيضًا: "من قال بالحلول فهو معلول، فإن القول بالحلول مرض لا يزول، وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول"[6].

وقال كذلك ـ فى الباب نفسه: "الحادث لا يخلو عن الحوادث، ولو حلّ بالحادث القديمُ لصح قول أهل التجسيم، فالقديم لا يحلّ ولا يكون محلاً".

وقال فى الباب التاسع والخمسين وخمسمائة بعد كلام طويل: "وهذا يدلك على أن العالم ليس هو عين الحق، ولا حل فيه الحق، إذ لو كان عين الحق أو حل فيه الحق لما كان تعالى قديمًا ولا بديعًا"[٧].

وقال فى الباب الرابع عشر وثلاثمائة: "لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته، والملك عن ملكيته، ويتحد بخالقه تعالى، لصح انقلاب الحقائق، وخرج الإله عن كونه إلهًا، وصار الحق خلقًا، والخلق حقًا، وما وثق أحد بعلم ،وصار المحال واجبًا، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبدًا"[٨].

وكذلك جاء فى شعره ما ينفى الحلول والاتحاد كقوله:

ودع مقالة قوم قال عالمهُمْ
بأنه بالإلـه الواحـد اتحـدًا

والاتحاد محال، لا يقول به
إلا جهول به عن عقله شـردا

وعن حقيقته وعن شريعته
فاعبد إلهك لا تشرك به أحدًا

وقال أيضًا فى الباب الثانى والتسعين ومائتين: "من أعظم دليل على نفى الحلول والاتحاد الذى يتوهمه بعضهم أن تعلم عقلاً أن القمر ليس فيه من نور الشمس شىء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان القمر محلاً لها ،فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شىء ولاحل فيه"[٩].

وقال صاحب كتاب (نهج الرشاد فى الرد على أهل الوحدة والحلول والاتحاد): " حدثنى الشيخ كمال الدين المراغى قال: اجتمعت بالشيخ أبى العباس المرسى تلميذ الشيخ الكبير أبى الحسن الشاذلى .وفاوضته فى هؤلاء الاتحادية، فوجدته شديد الإنكار عليهم، والنهى عن طريقهم، وقال: أتكون الصنعة هى عين الصانع؟!"[١٠].

وأما ماورد من كلام السادة الصوفية فى كتبهم مما قد يفيد ظاهره الحلول والاتحاد، فهو إما مدسوس عليهم، بدليل ما سبق من صريح كلامهم فى نفى هذه العقيدة الضالة، وإما أنهم لم يقصدوا به القول بهذه الفكرة الخبيثة، والنحلة الدخيلة، ولكن المغرضين حملوا المتشابه من كلامهم على هذا الفهم الخاطئ، ورموهم بالزندقة والكفر.

أما الراسخون فى العلم والمدققون والمنصفون من العلماء فقد فهموا كلامهم على معناه الصحيح الموافق لعقيدة أهل

السنة والجماعة، وأدركوا تأويله بما يناسب ما عُرف عن الصوفية من إيمان وتقوى وتنزيه لله عز وجل.

قال العلامة جلال الدين السيوطى - رحمه الله تعالى- [11]: "واعلم أنه وقع فى عبارة بعض المحققين لفظ "الاتحاد" إشارة منهم إلى حقيقة التوحيد، فإن الاتحاد عندهم هو المبالغة فى التوحيد، والتوحيد معرفة الواحد والأحد، فاشتبه ذلك على من لا يفهم إشاراتهم، فحملوه على غير محمله، فغلطوا وهلكوا بذلك... إلى أن قال: فإذن أصل الاتحاد باطل محال، مردود شرعًا وعقلاً وعرفًا بإجماع الأنبياء ومشايخ الصوفية وسائر العلماء والمسلمين، وليس هذا مذهب الصوفية، وإنما قاله طائفة غُلاة لقلة علمهم وسوء حفظهم من الله تعالى.... وأما من حفظه الله تعالى بالعناية فإنهم لم يعتقدوا اتحادًا ولا حلولا، وإن وقع منهم لفظ الاتحاد فإنما يريدون به محو أنفسهم وإثبات الحق - سبحانه- قال: "وقد يُذكر الاتحاد بمعنى فناء المخالفات وبقاء الموافقات، وفناء حظوظ النفس من الدنيا، وبقاء الرغبة فى الآخرة، وفناء الأوصاف الذميمة، وبقاء الأوصاف الحميدة، وفناء الشك، وبقاء اليقين، وفناء الغفلة، وبقاء الذكر". قال: وأما قول أبى يزيد البسطامى (سبحانى ما أعظم شأنى)، فهو فى معرض الحكاية عن الله، وكذلك قول من قال: (أنا الحق) محمول على الحكاية، ولايُظن بهؤلاء العارفين الحلول والاتحاد؛ لأن ذلك غير مظنون بعاقل فضلاً عن المتميزين بخصوص المكاشفات واليقين والمشاهدات. ولا يُظن بالعقلاء المتميزين على أهل زمانهم بالعلم الراجح والعمل الصالح والمجاهدة وحفظ حدود الشرع الغلط بالحلول والاتحاد... إلى أن قال: والحاصل أن لفظ الاتحاد مشترك فيطلق على المعنى المذموم الذى هو أخو الحلول، وهو كفر. ويطلق على مقام الفناء اصطلاحًا اصطلح عليه الصوفية، ولا مشاحة فى الاصطلاح؛ إذ لا يَمنع أحد استعمال لفظ فى معنى صحيح لا محظور فيه شرعًا ولو كان ذلك ممنوعًا لم يجز لأحد أن يتفوه بلفظ الاتحاد. وأنت تقول بينى وبين صاحبى زيد اتحاد وكم استعمل المحققون والفقهاء والنحاة وغيرهم لفظ الاتحاد فى معان حديثية وفقهية ونحوية، كقول المحدثين: اتحد مخرج الحديث، وقول الفقهاء: اتحد نوع الماشية،

وقول النحاة: اتحد العامل لفظًا أو معنى. وحيث وقع لفظ الاتحاد من محققى الصوفية فإنما يريدون به معنى الفناء الذى هو محو النفس وإثبات الأمر كله لله سبحانه لا ذلك المعنى المذموم الذى يقشعر له الجلد، وقد أشار إلى ذلك الشيخ على بن وفاء، فقال فى قصيدة له:

فظنوا بى حلولاً واتحادًا

وقلبى من سوى التوحيد خال

فتبرأ من الاتحاد بمعنى الحلول. وقال فى أبيات أُخر:

وعلمك أن كل الأمر أمرى

هو المعنى المسمى باتحاد

فذكر أن المعنى الذى يريدونه بالاتحاد إذا أطلقوه هو تسليم الأمر كله لله، وترك الإرادة معه والاختيار، والجرى على مواقع أقداره من غير اعتراض، وترك نسبة شىء ما إلى غيره"[١٢].

ونقل الشعرانى عن على بن وفاء رحمهما الله تعالى قوله: "المراد بالاتحاد حيث جاء فى كلام القوم فناء العبد فى مراد الحق تعالى، كما يقال: بين فلان وفلان اتحاد. إذا عمل كل منهما بمراد صاحبه ثم أنشد:

وعلمك أن كل الأمر أمرى

هو المعنى المسمى باتحاد[١٣].

وقال العلامة ابن قيم الجوزية - رحمه الله تعالى- [١٤] الدرجة الثالثة من درجات الفناء: فناء خواص الأولياء والأئمة المقربين وهو الفناء عن إرادة السوى شائمًا برق الفناء عن إرادة ما سواه، سالكًا سبيل الجمع على ما يحبه ويرضاه، فانيًا بمراد محبوبة منه عن مراده هو من محبوبة، فضلاً عن إرادة غيره، قد اتحد مراده بمراد محبوبة، أعنى المراد الدينى الأمرى لا المراد الكونى القدرى، فصار المرادان واحدًا... ثم قال: وليس فى العقل اتحاد صحيح إلا هذا، والاتحاد فى العلم والخبر، فيكون المرادان والمعلومان والمذكوران واحدًا مع تباين الإرادتين، والعلمين والخبرين، فغاية المحبة اتحاد مراد المحب بمراد المحبوب، وفناء إرادة المحب فى مراد المحبوب، فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد خواص المحبين وفناؤهم، قد فنوا بعبادة محبوبهم عن عبادة ما سواه، وبحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به والطلب منه عن حب ما سواه. ومَن تحقق بهذا الفناء لا يحب إلا فى الله، ولا يبغض إلا فيه، ولا يوالى إلا فيه، ولا يعادى إلا فيه، ولا يعطى إلا لله، ولا يمنع إلا لله، ولا يرجو إلا إياه، ولا يستعين إلا به، فيكون دينه كله ظاهرًا وباطنًا

لله، ويكون الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما، فلا يواد مَن حاد الله ورسوله ولو كان أقرب الخلق إليه:

وعادى الذى عادى من الناس كلهم
جميعًا ولو كان الحبيب المصافيا

وحقيقة ذلك فناؤه عن هوى نفسه، وحظوظها بمراضى ربه تعالى وحقوقه. والجامع لهذا كله تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله علمًا ومعرفة وعملاً وحالاً وقصدًا. وحقيقة هذا النفى والإثبات الذى تضمنته هذه الشهادة هو الفناء والبقاء، فيفنى عن تأله ما سواه علمًا وإقرارًا وتعبدًا، ويبقى بتألهه وحده، فهذا الفناء وهذا البقاء هو حقيقة التوحيد الذى اتفق عليه المرسلون - صلوات الله عليهم- وأُنزلت به الكتب، وخُلقت لأجله الخليقة، وشُرعت له الشرائع، وقامت عليه سوق الجنة،وأسّس عليه الخلق والأمر... إلى أن قال: وهذا الموضع مما غلط فيه كثير من أصحاب الإرادة، والمعصوم من عصمه الله، وبالله المستعان والتوفيق والعصمة"[١٥] وقال فى موضع آخر: "وإن كان مشمرًا للفناء العالى، وهو الفناء عن إرادة السوى لم يبق فى قلبه مراد يزاحم مراده الدينى الشرعى النبوى القرآنى، بل يتحد المرادان فيصير عين مراد الرب تعالى هو عين مراد العبد، وهذه حقيقة المحبة الخالصة، وفيها يكون الاتحاد الصحيح، وهو الاتحاد فى المراد لا فى المريد ولا فى الإرادة"[١٦]. ورغم أن ابن تيمية مخاصم للصوفية وشديد العداوة لهم فإنه يبرئ ساحتهم من تهمة القول بالاتحاد، ويؤول كلامهم تأويلاً صحيحًا سليمًا. أما تبرئته لساحتهم فقد قال فى فتاويه: "ليس أحد من أهل المعرفة بالله يعتقد حلول الرب تعالى به أو بغيره من المخلوقات ولا اتحاده به، وإن سُمع شىء من ذلك فتقوُّلٌ على بعض أكابر الشيوخ، فكثير منه مكذوب اختلقه الأفاكون، من الاتحادية المباحية الذين أضلهم الشيطان وألحقهم بالطائفة"[١٧]. وقال أيضًا: "كل المشايخ الذين يُقتدى بهم فى الدين متفقون على ما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها؛ من أن الخالق سبحانه مباين للمخلوقات، وليس فى مخلوقاته شىء من ذاته، ولا فى ذاته شىء من مخلوقاته، وأنه يجب إفراد القديم عن الحادث، وتمييز الخالق عن المخلوق، وهذا فى كلامهم أكثر من أن يمكن ذكره هنا"[١٨].

وأما تأويله لكلامهم فقد قال فى

مجموع رسائله، وأما قول الشاعر فى شعره:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فهذا إنما أراد به الشاعر الاتحاد المعنوى كاتحاد أحد المحبين بالآخر، الذى يحب أحدهما ما يحب الآخر، ويبغض ما يبغضه، ويقول مثل ما يقول، ويفعل مثل ما يفعل، وهذا تشابه وتماثل لا اتحاد العين بالعين، إذا كان قد استغرق فى محبوبه حتى فنى به عن رؤية نفسه كقول الآخر:

غبت بك عنى فظننت أنك أنى

فهذه الموافقة هى الاتحاد السائغ[١٩].

ومن هذه النصوص المتعددة يتبين لنا أن كل ما ورد فى كلام السادة الصوفية من كلمة (اتحاد) إنما يراد به هذا الفهم السليم الذى يوافق عقيدة أهل السنة والجماعة ولا يصح أن نحمل كلامهم على معانٍ تخالف ما صرحوا به من تبنيهم لعقيدة أهل السنة والجماعة، وما على المنصف إلا أن يحسن الظن بالمؤمنين، ويؤول كلامهم على معنى شرعى مستقيم[٢٠].

وهكذا تتضح براءة الصوفية مما يُنسب إليهم من القول بالحلول والاتحاد.

أ.د/ على الخطيب

الهوامش:

(١) اليواقيت والجواهر ١/٨٣.

(٢) الفتوحات المكية لابن عربي .

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) السابق.

(٧) الفتوحات المكية واليواقيت والجواهر ١/٨٠ ، ٨١.

(٨) المرجعان السابقان.

(٩) الفتوحات المكيه. واليواقيت والجواهر ١/٨٠، ٨١.

(١٠) الحاوى للفتاوى فى الفقه وعلوم التفسير للسيوطى ٢/١٣٤.

(١١) فى كتابه الحاوى للفتاوى.

(١٢) الحاوى للفتاوى فى الفقه وعلوم التفسير والحديث والأصول والنحو وسائر الفنون للعلامة جلال الدين السيوطى ٢/١٣٤.

(١٣) اليواقيت والجواهر ١/٨٣.

(١٤) مدارج السالكين شرح منازل السائرين.

(١٥) مدارج السالكين شرح منازل السائرين ١/٩٠، ٩١.

(١٦) السابق ١/٩١، ٩٠.

(١٧) مجموع فتاوى ابن تيمية قسم التصوف ١١/٧٤، ٧٥.

(١٨) مجموع الفتاوى – قسم علم السلوك ١٠/٢٢٣.

(١٩) مجموع رسائل ابن تيمية ص ٥٢.

(٢٠) انظر بحث: تأويل كلام السادة الصوفية ص٤١٥.

أهم المصادر والمراجع :

١- . اليواقيت والجواهر للإمام الشعرانى.

٢- . الفتوحات المكية لمحيى الدين بن عربى .

٣- . نهج الرشاد فى الرد على أهل الوحدة والحلول والاتحاد.

٤- . الحاوى فى الفتاوى للإمام جلال الدين السيوطى.

٥- . مدارج السالكين : شرح منازل السائرين.

٦- . مجموع فتاوى ابن تيمية ومجموع رسائله.

٧- . اتجاهات الأدب الصوفى بين الحلاج وابن عربى للأستاذ الدكتور/ على الخطيب.

٨- . شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت).

الأدب الصوفى

تمهيد:

يعتبر الأدب الصوفى أجمل زهرات الحركة الصوفية، والتحفة النبيلة التى قدمتها هذه الحركة للحضارة الإسلامية والتراث الإنسانى.

وقد بدت بوادرها، وأينعت بواكيرها، وسمعت ألحانها ومزاميرها منذ الصدر الأول، ولكنها بلغت أوجها وشارفت كمالها فى القرن السابع وما بعده.

ويرجع ذلك إلى عوامل عديدة، أهمها ازدهار الحركة الصوفية نفسها التى يعد هذا الأدب تجليا لها وتعبيرا عنها فى المجال الفنى، ونزوع الثقافة الإسلامية بوجه عام - فى ذلك الحين - إلى البحث عن مناهج جديدة تختلف عن مناهج الفلاسفة والمتكلمين التقليدية، فيما يشبه أن يكون ثورة رومانسية على النزعة المدرسية العقلية التى قيدت الروح، وأضعفت العاطفة، ورنقت صفو الرؤية الوجدانية للكون والحياة والإنسان، التى هى مهمة الأدب فى كل زمان[1].

وسنحاول فى هذا المبحث أن نتعرض فى إيجاز للعوامل التى أدت إلى نشوء هذا الأدب وازدهاره، وإلى خصائصه التى يتميز بها بل يكاد يتفرد، ثم إلى فنونه وأجناسه المختلفة، حتى نثير شهية الطالب لعلوم التصوف إلى مزيد من التتبع والبحث لهذا الجانب الثرى من آثار الحركة الصوفية وتجلياتها الثقافية.

١- العوامل:

لقد تركت الصوفية آثارا أدبية فى الشعر والنثر ما زال الكثير منها كنوزا دفينة فى تراثنا الأدبى لم يكشف عنها بعد، فلقد أنشأوا أدبًا منثورا ومنظوما ضمنوه فلسفتهم وطريقتهم، ودعاءهم ومناجاتهم، وما يشعرون به من العشق والوجد، وما

يلوح لهم فى سلوكهم من لمعات إلهية وجذبات روحية، كما يلاحظ الكثير من الباحثين[٢].

ولكننا لا نقصد هنا كل ما كتبه أو أبدعه الصوفية من تراث فكرى أو إنتاج معنوى، إننا لا نقصد هنا " الأدب " بمعناه العام بل بمعناه الخاص، فبالرغم من غلبه الطابع الوجدانى على التراث الصوفى بوجه عام، فإن منه جانبا فكريا هو أدنى إلى الفلسفة، يعبر عن " مذهب " القوم ومنطلقاتهم الاعتقادية، ورؤيتهم الكونية والميتافيزيقية، ووصفهم الموضوعى لأحوالهم النفسية وأساليبهم التربوية، وهذا الجانب هو ما عبرنا عنه بالفكر الصوفى.

أما الجانب الآخر من إنتاجهم الذى يمكن أن نصفه بأنه وجدانى خالص أو تغلب عليه الناحية الوجدانية العاطفية، فضلا عن صياغته الأدبية الفنية من الناحية الشكلية، فهو المقصود هنا.

نعم إن الجانبين يتداخلان إلى حد بعيد ويصعب الفصل بينها فى كثير من الحالات، وقد تتفاوت فى ذلك آراء الباحثين، ولكن المرء قد يجد الفرق واضحا بين ترجمان الأشواق لابن عربى مثلا وفتوحاته المكية، وبين ديوان ابن الفارض مثلا والرسالة القشيرية، وبين رسالة الطير للغزالى مثلا وكتابه الشهير إحياء علوم الدين، مما يسمح لنا بهذا التمييز بين الذاتى والموضوعى الذى اتبعناه فى تناول التراث الصوفى.

أما عن الدوافع والأصول التى تقف وراء هذا الجانب الفنى الأدبى من تراث القوم، تلك التى أسهمت فى دفعهم إلى هذا الإنتاج المتميز فى تاريخ الأدب الإسلامى والحضارة الإسلامية بوجه عام، فسنحاول تلمس البعض منها فيما يلى:

أ- يتمثل واحد من أهم هذه الدوافع فى طبيعة التجربة الصوفية نفسها وفى خصائصها المميزة لدى الصوفية المسلمين، فالتصوف كما رأينا سفر روحى أو معراج يتجاوز هذا العالم إلى الملأ الأعلى، متطلعا إلى الشهود والرؤية فى مقام الإحسان، وتحقيق إمكانيات الكمال للإنسان ولكنه سفر ينتهى إلى عود حميد،

ومعراج يسفر عن ميلاد جديد، إذ تعود نفس العارف بعد أن صقلت واغتسلت بالأنوار الإلهية، وامتلأت بالمعرفة الشهودية، لتمارس دورها في عالمنا هذا على هدى صاحب المعراج الكامل الجامع للنفس والبدن صلى الله عليه وسلم.

فالصوفي حين يصل إلى هذه المرحلة من سلوكه، وتتضح تجربته الروحية وتبلغ غاياتها المنشودة، لا يسعه إلا أن يتوقف عن الحركة، أو يخلد إلى الهدوء والراحة، أو يقنع بالصمت والسكون ... كيف والأحشاء محترقة والقلب مشبوب، والنفس بكل مشاعرها متعلقة بالمحبوب، مستغرقة فيه ... إنه لا يسعه عندئذ إلا البوح والتنفيس عن مذاقه، وأن يصبحوا رفاقه، على طريق الحب والحياة الحقيقية، كما يهتف ابن الفارض كأنه مرغم:

إن كنت أظهر غيبًا ... هل عندكم تسليم
غيباً مصوناً عليا ... لم يبده تعليم

إن الغرام هو الحياة فمت به ... حبا فحقك أن تموت وتعذرا
قل للذين تقدموا قبلي ومن ... بعدي ومن أضحى لأشجاني يرى
عني خذوا وبي اقتدوا ولي اسمعوا ... وتحدثوا بصبابتي بين الورى
ولقد خلوت مع الحبيب وبيننا ... سر أرق من النسيم إذا سرى
وأباح طرفي نظرة أملتها ... فغدوت معروفا وكنت منكرا
فدهشت بين جماله وجلاله ... وغدا لسان الحال عني مخبرا[٣]

وقد يسأله البعض أن يشرح ما به بلسان المقال، بعد أن وشى به لسان الحال فيجيب فورا وكأنه يقول: أنا لها:

يقولون لي صفها فأنت بوصفها ... خبير أجل عندي بأوصافها علم
صفاء ولا ماء، ولطف ولا هواء ... ونور ولا نار وروح ولا جسم
محاسن تهدي المادحين لوصفها ... فيحسن فيها منهم النثر والنظم
على نفسه فليبك من ضاع عمره ... وليس له فيها نصيب ولا سهم

وهكذا ينطلق العارفون يتغنون بمحبوبهم وما لقوا ويلقون فى طريقه من مكابدات، وما يمارسونه من مجاهدات وتضحيات، وما ينعمون به من نوال وأعطيات.

فإن كان الواحد منهم -- بحسب مزاجه وثقافته – عالما مفكرا يميل إلى التأمل والبحث جاء بيانه ووصفه لتلك التجارب فى قالب فكرى تحليلى، ينتمى إلى ما أطلقنا عليه: (الفكر الصوفى) . وإن كان فنانا بطبعه، أديب النفس والقلم جاء إنتاجه ووصفه فى صيغة فنية أدبية وحسن منه فيها النثر والنظم، كما يقول ابن الفارض، ومن هذا النوع الأخير تشكل الأدب الصوفى واستوت قامته فارعة بين فنون الأدب الإسلامى.

ب- وعامل آخر يستفز النفس المستعدة إلى الإبداع الفنى، ألا وهو الحب الذى يضمخ التجربة الصوفية، ويتغلغل فى كافة مراحلها ومواقفها، على المستوى الفردى والجماعى، والحب العظيم هو منبع كل شعر عظيم فى تاريخ الإنسانية... فكان لابد أن تنتهى التجربة الصوفية أو الحياة الروحية الإسلامية بعد ان نضجت فيها فكرة الحب الإلهى، وهيمنت على حلقاتها وأجوائها، وغلبت على أسلوب عملها وخطابها، فكان لابد أن تنطلق إلى الشعر... والمقصود التعبير الفنى المركز عن الحب، ولو لم يكن نظما فى القوالب المعروفة، فلمسة الحب السحرية تعطى روح الشعر للنثر الفنى الذى يقوله محب صادق.

وهكذا يرتبط الزهد والحب والشعر – كما يقول روجيه جارودى: يعرف أبو الحسن النورى الصوفيين بقوله: إنهم من لا يملكون شيئا ولا يملكهم شىء... وعبر هذا الزهد يصبح الحقيقى ممكنا، وهو حب غير أنانى، كله عطاء وتسليم... الزهد ثم الحب وأخيرا الشعر.

لقد أنتجت الصوفية بعضا من أمهات المؤلفات الشعرية الشاملة، وسوف أستشهد بواحدة منها فقط، تمثل القمة فى الشعر الصوفى أو بالأحرى ذروة الشعر فى العالم، ألا وهى أعمال الرومى، إنه المثنوى لجلال

الـدين... تأمل شعرى واسع حول القرآن، يعبر فى لغة الشعر عما لا يمكن أن يقوله بلغة أخرى، يعبر عن الإعجاز الذى لا يمكننا أن نعرفه بالمفاهيم المدركة ولكننا نشير إليه بالرمز.

إن المزية الكبرى التى يتمتع بها الشعر - مثله فى ذلك مثل الموسيقى، ومثل الجامع فى نماذج قبابه الوضاءة، ومثل ترتيل القرآن - أنه يوجد مشاركة فى تجربة عميقة وفى سطوع الحياة بواسطة الفن الذى هو أقصر الطرق بين إنسان وآخر..."[٤]، ثم يضيف: "كتب أعظم شاعر صوفى، جلال الدين الرومى ...:

أرى المياه المنبثقة من ينابيعها
وأغصان الأشجار التى تتمايل مثل الندامى
والأوراق المصفقة كالشعراء الجوالين
نحن مثل الناى وموسيقانا تأتى منك
نحن مثل أسود منقوشة على رايات خفاقة
روحك غير المنظورة تجعلنا نهيمن على العالم

إن الذى يتكلم عن الله لا يملك إلا أن يكون شاعراً، لأن ما يعجز الوصف عنه لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم لغوية، ولا بالأسباب والمسببات ولا بالحقائق المرتبة:

الله أخفى البحر وأظهر الزبد
أخفى الرياح وأظهر الغبار
فكيف للغبار أن يرتفع من تلقاء ذاته
ومع ذلك فإنك ترى الغبار ولا ترى الريح
وكيف للزبد أن يتحرك من دون البحر
ولكنك ترى الزبد ولا ترى البحر

السحرة يكيلون أمام التجار أشعة القمر، ويقبضون ثمنها ذهبا، هذا العالم هو الساحر ونحن التجار، نشترى منه أشعة القمر"[٥].

وإيضاحا لذلك يقول المرحوم محمد مصطفى حلمى: "أخذت مسألة المحبة تحتل من نفوس الصوفية ومؤلفاتهم المحل الأرفع، فعدها بعضهم من المقامات، وعدها بعضهم الآخر من الأحوال، وأفردوا لها من هذه الكتب فصولا[٦] يحللونها فيها ويجددونها، ويكشفون عن وجه الحق فيها تارة بكلام منظوم، وتارة بكلام منثور...

وعن هذا الحب صدرت طائفة قيمة من الشعر الغزلى الذى استعان به أصحابه على الإعراب عما تتأثر به نفوسهم من المواجيد، وما يتعاقب على هذه النفوس من الأحوال، وليس من شك فى أن ما يدخل من هذا الشعر

فى باب الغزل...لم يقصد به أصحابه الجمال الفنى لذاته، ولا الصناعة الشعرية من حيث هى، وإنما هو درب من التعبير وجدوه أكثر ملاءمة لحقائقهم وتصوير ما تكنه سرائرهم من ناحية، ورأوا انه أقدر على التأثير فى السامع تأثيرا قويا، وأدعى إلى إهاجة العاطفة، ولإثارة الشعور من ناحية أخرى"(٧).

وفى كلامه عن " الغزل الروحى " يتعرض هذا الخبير المتمكن لناحية تتعلق "برمزية التعبير الصوفى" مما ستعود له فيما بعد بإذن الله، ونكتفى هنا بإيراد مثال واحد قد تتفاوت فى تأويله الأفهام:

ولما تلاقينا عشاء وضمنا
سواء سبيلى دارها وخيامى
وملنا كذا شيئا عن الحى حيث لا
رقيب ولا واش بزور كلام
فرشت لها خدى وطاء على الثرى
فقالت لك البشرى بلثم لثامى
فما سمحت نفسى بذلك غيرة
على صونها منى لعز مرامى
وبتنا كما شاء اقتراحى على المنى
أرى الملك ملكى والزمان غلامى

إنه الحب، فى أوسع آفاقه، وأسمى صوره، يقف من وراء هذا الشعر، ويمده بالقوة الدافعة، والنفس الطاهرة، والحيوية المتفجرة.

ج- ومن عوامل ازدهار الأدب الصوفى كذلك " الجو الفنى " الذى أحاط بالحركة الصوفية منذ نشأتها، وتطور معها فى مراحلها التاريخية، التى ألممنا بلمحات منها فيما سبق، فالقوم لهم أسلوبهم فى التربية بوجه خاص، وطريقة مميزة فى الحياة بوجه عام، تتيحان لهم فرصة أكثر لتذوق صور التعبير الفنى المختلفة، والتواصل مع مظاهر الجمال المتجلية فى الكون المنظور﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت: ٥٣).

وفى كتاب الله الكريم ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ (محمد: ٢٤)(٨).

وفى تجارب الناس وأحوال البشر ﴿ أَوَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَكَانُوٓا۟ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً ۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعْجِزَهُۥ مِن شَىْءٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ

﴿إِنَّهُۥ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر: ٤٤).

١. ولهذا فقد عرف القوم بالخلوة، التى يقتدون فيها بحال سيد الخلق عليه الصلاة والسلام قبل البعثة، وما دعا إليه أصحابه وبخاصة حين الفتنة، ويقصدون منها التحرز من فضول الكلام والمخالطة مع الأنام، والتقليل من دواعى المعصية، خاصة فى مبتدأ السلوك وأوائل الرياضة ولكنهم على وعى بعيوبها وأخطارها إذا لم تأت على وجهها، كما يقول الطوسى: " ...وطائفة اعتزلت ودخلت كهوف الجبال، وظنوا أنهم بذلك يهربون من الخلق، أو يأمنون فى الجبال والخلوات من شر نفوسهم، أو يوصلهم الله تعالى بالخلوة إلى ما أوصل إليه أولياءه من الأحوال الشريفة ولا يوصلهم إلى ذلك بين الناس.

وقد غلطوا فى ذلك، لأن الأئمة من المشايخ الذين قل مطمعهم ودامت خلوتهم وانفرادهم واختاروا العزلة، إنما حداهم على ذلك ودعاهم إليه داعى العلم وقوة الحال، فورد على قلوبهم ما أذهلهم، وشغلهم عن المعارف والأوطان، وأخذهم عن الطعام والشراب، وجذبهم الحق إليه جذبة أغناهم بها عمن سواه، فمن لم يكن مصحوبه قوة الحال وغلبة الوارد ثم يتكلف ويحمل على نفسه ما لا تطيقه يظلم نفسه..." [٩].

وما من شك أن الخلوة – بشروطها وآدابها – إحدى الوسائل التربوية والذرائع القوية للوصول إلى الهدف الروحى الذى يتوخاه الصوفى، كما أنها أحد الأسرار وراء الأعمال العظمية فى العلم والفكر والفن، وهل كان للغزالى مثلا أن يقدم ما قدم من أعمال لولا ما مر به من انقطاع وخلوة قبل أن يعود إلى المخالطة والجلوة ؟

٢. والصوفية هم اهل السفر والسياحة حتى قيل فى وصفهم: " كانوا لا يجتمعون عن موعد، ولا يفترقون عن مشورة "[١٠].

وهم الذين عنوا بآداب السفر والصحبة : " وليس من آدابهم أن يسافروا للدوران والنظر إلى البلدان وطلب الأرزاق، ولكن يسافرون إلى الحج والجهاد، ولقاء الشيوخ، وصلة الرحم، ورد المظالم، وطلب العلم، ولقاء من يفيدون منهم شيئا فى علوم أحوالهم أو إلى مكان له فضل وشرف " [١١].

وكثير من الأعمال الفنية الكبرى يرجع الفضل فيه إلى السفر والرحلة والسياحة، ويكفى أن نشير فى مجال

التصوف إلى الفتوحات المكية وترجمان الأشواق.

٣. وهم أهل السماع الذين يتجاوبون مع الصوت الحسن واللحن الجميل، الباحثون عن العظة والاعتبار والذكرى فى كل أولئك وغيره، ضالتهم الحكمة لا يبالون من أى وعاء خرجت وباى إهاب برزت.

ولقد جرت عليهم مسألة السماع عداء تاريخيا متجددا من جانب الفقهاء[١٢]، مما حدا بهم إلى توضيح موقفهم، وتقديم حجتهم، وهذه ناحية قد نعود إليها فى فصل لاحق طلبا لمزيد البيان، ولكنا نكتفى هنا بان نشير إلى أن سماع القوم ليس كسماع غيرهم من أهل البطالة والترف والاستهانة بالمعاصى، وللسماع عندهم ثلاث مراتب:

أ- سماع الطبع: ويشترك فيه الخاص والعام، وكل ذى روح يستطيب الصوت الطيب.

ب- سماع الحال: ويعنون به أثر الموسيقى والغناء فى الكشف عن نوازع النفس وخفايا المشاعر وأسرار الأحاسيس النفسية.

ج- سماع الحق: ويعنون به إدراك حكمة الله وآثار قدرته وعجائب لطفه وغرائب علمه، فهى لغة تتحدث عن أسرار الحياة وأسرار الوجود... وبهذا النظر كان الصوفية يشعون الغناء والموسيقى فى مرتبة لها حسابها فى تربية الذوق وتهذيب الطباع... "[١٣].

وما تزال مجامع الطرق الصوفية فى عصرنا هذا تغص بالسماع والإنشاد وتزخر بالألحان المختلفة، الطيب منها وغيره، والنافع والضار..ومن حلقاتهم تسمع أشعار ذى النون وابن الفارض والبوصيرى وأمثالهم..وفى مثل هذا الجو يروى الشعر ويتذوق الأدب، وتلك تقاليد قديمة لدى القوم، يروى المقدسى فى " الصفوة ": " قال يعلى بن الأشدق العقلى: سمعت النابغة الجعدى يقول: أنشدت رسول الله صلى الله عليه وسلم:

بلغنا السماء مجدنا وجدونا
وإنا لنرجو فوق ذلك مظهرا
ولا خير فى سلم إذا لم تكن له
بوادر تحمى صفوه أن يكدرا
ولا خير فى أمر إذا لم يكن له
حكيم إذا ما أورد الأمر أصدرا

فقال: أحسنت يا أبا ليلى، لا يفضض

الله فاك. فعاش أكثر من مائة سنة، وكان أحسن الناس ثغرا "[١٤].

وروى الطوسى: " عن أحمد بن مقاتل أن ذا النون المصرى دخل بغداد، فاجتمع إليه قوم من الصوفية ومعهم قوال، فاستأذنوه فى أن يقول شيئا، فأذن له فى ذلك، فأنشأ يقول:

صغير هواك عذبنى
فكيف به إذا احتنكا
وأنت جمعت فى قلبى
هوى قد كان مشتركا
أما ترثى لمكتئب
إذا ضحك الخلى بكى؟!

قال: فقام ذو النون - رحمه الله - ثم سقط على وجهه، ثم قام رجل آخر فقال ذو النون - رحمة الله: ﴿ ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ ﴾ (الشعراء: ٢١٨).

د- وعامل رابع يتصل بسابقه الذى مر آنفا، و هو أن الشعر والأدب الصوفى بوجه عام يستمد الشعر والأدب العربى القديم، ويستحيى تراثه، وينسج على منواله، ويتناشد أهله هذا الشعر فيما بينهم، ويقول الطوسى فى " اللمع ": أخبرنى جعفر الخلدى - رحمه الله - فيما قرأت عليه، قال: سمعت الجنيد - رحمة الله عليه - يقول: كان أبو الحسن سر السقطى - رحمه الله - كثيرا ما ينشد هذه الأبيات:

ولما ادعيت الحب قالت كذبتنى
فمالى أرى الأعضاء منك كواسيا
فما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا
وتذبل حتى لا تجيب المناديا
وتنحل حتى لا يبقى لك الهوى
سوى مقلة تبكى بها وتناجيا

قال الجنيد - رحمه الله - دخلت غرفته وهو يكنس بيته بخرقة، ويقول:

وما رمت الدخول عليه حتى
حللت محلة العبد الذليل
وأغضيت الجفون على قذاها
وصنت النفس عن قال وقيل

وقال الشبلى - رحمة الله - فى مجلسه يوما:

وعينان قال الله كونا فكانتا
فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

ثم قال: لست أعنى لست أعنى العيون النجل، ولكنى أعنى عيون القلب ذوات الصدور، فطوبى لمن كان له عين فى قلبه وأذن واعية، وألفاظ مرضية... وجرى شىء من العلم فأنشأ يقول:

وشغلت عن فهم الحديث سوى
ما كان منك، فحبكم شغلى

وأديـــم نحـــو محـــدثى نظـــرى
أن قـــد فهمـــت وعنـــدكم عقلـــى[١٥]

وهكذا ينشد الصوفى الشعر ويرويه فى المواقف المختلفة وحيدا أو فى الجماعة، وقد يستعين الشيخ بمواقف الحب البشرى، وأقوال شعرائه الغزليين، ليربى أتباعه، ويعظ مريدية: " إن الصوفية كانوا فى مجالس وعظهم يضربون الأمثال بالمحبين، الذين تفانوا فى إلهيام بمن أحبوا من حسان الخلق، اتعاظا بهم وحثا للسالكين فى الطريقة على بذل مجهود أشق مما يبذل هؤلاء، إذ هم أولى منهم بالشوق إلى محبوبهم، على نحو ما كان يقول الشبلى فى مجلسه: يا قوم، هذا مجنون بنى عامر كان إذا سئل عن ليلى يقول: انا ليلى، فكان يغيب بليلى عن ليلى، ويغيب عن كل معنى سوى ليلى، ويشهد الأشياء كلها بليلى، فكيف يدعى من يدعى محبته وهو صحيح مميز، يرجع إلى معلوماته وحظوظه ؟ فهيهات، إنى له ذلك ولم يزهد فى ذرة منه، ولا زالت عنه صفة من أوصافه "[١٦].

ويلاحظ الباحثون من العرب وغيرهم أن الأدب الإسلامى بوجه عام – والأدب الصوفى من أعظم روافده – يعتمد مصدرين أساسيين: القرآن الكريم، والشعر العربى القديم، يقول جارودى: " الأدب الإسلامى، الذى يشكل الشعر الجزء الأساسى فيه، هو شعر تنبئى قرآنى، ولا شك أن جذور هذا الشعر تمتد إلى الشعر الجاهلى، شعر عرب الصحراء قبل القرن السابع، الذى كان شفويا قبل أن يكون مكتوبا، شعر المعلقات، الذى نجد فيه غالبا موضع وأسلوب الشعر الإسلامى الذى تلاه، وأناشيد الحب وحياة القبيلة الجماعية، والمديح الملحمى، شعر البداوة... لقد أعطى الإسلام – الذى يحمل بذور تحول جذرى على مستوى الإنسانية كلها – للتيار الذى ساد فى هذا الشعر الإيمان التنبئى الذى ما زال يلهمه "[١٧].

وربما كان الشعر الصوفى – وخاصة فى أعمال شعراء الفرس – هو المجال الذى جمع تلك الروح القرآنية التوحيدية وتراث الشعر العربى فى الجاهلية وصدر الإسلام، بما صاغة من ألحان، وما قدم من صور، وما أبدعه أو طوره من قصص ومواقف درامية، فى مثل منطق الطير، ويوسف وزليخا، وموسى والخضر، وليلى والمجنون، إلى جانب الحكايات الصغيرة،

أو القصص القصيرة، التى أبدعها جلال الدين الرومى استحياء لإشارات ومواقف وسير قرآنية، الأمر الذى لا نكاد نجد له مثيلا خارج الأدب الصوفى، الذى اهتدى بحساسيته الفنية والروحية إلى هذا المنبع الثرار والكنز العظيم، فقدم بذلك إنجازات فنية وروحية فى قوالب درامية، كتلك التى قدمتها الآداب العالمية لتراث الإنسانية.

ويبين المرحوم غنيمى هلال — وهو أحد المهتمين بهذا الجانب من الأدب الإسلامى — فى أكثر من عمل " كيف أصبحت أخبار المجنون وأشعاره فى الأدب الفارسى مجالا للشعراء والمفكرين، بعد أن كانت فى الأدب العربى مثار خلاف بين الرواة والمؤرخين..وكان الجنس الأدبى الذى اندرجت تحته أشعار المجنون..هو الغزل العذرى الذى هو الحب الصوفى..وسواء وجد المجنون تاريخيا أم لم يوجد، فإن ذلك لا يغض من قيمة الأخبار والأشعار المنسوبة إليه، وخاصة أنها قد أثرت فى آداب شرقية أخرى، منها الأدب الفارسى..وها هى ذى قصة روميو وجولييت..وقصة تريستان... وما قصة ليلى والمجنون فى الآداب الشرقية إلا نظيرة لهاتين القصتين فى الآداب الغربية، على ما هناك من فروق كثيرة ما بين هذه الآداب والقصص "[١٨].

وبرغم مشاركة آداب شرقية إسلامية متعددة كالتركى والأوردى أيضا فى هذا المجال الروحى، فإن دور الشعراء الفرس يظل بارزا على نحو يدفع المختصين إلى تقديرهم تقديرا خاصا، يعبر عنه عبد الوهاب عزام — رحمه الله — بقوله: "... وبلغ شعراء الفرس فى هذه السبيل غاية لم يدركها شعراء أمة أخرى فأخرجوا المعانى الظاهرة والخفية، والجليلة والدقيقة فى صور شتى معجبة مطربة، وقد فتح عليهم فى هذا فتح عظيم، فكان شعرهم فيضا تضيق به الأبيات والقوافى والصحف والكتب، حتى ليمسى القارئ أحيانا حائرا كيف تجلت لهم هذه المعانى... كأنها أزهار المرج ونباته تزدحم فى العين ألوانها وأشكالها، وماؤها واحد وترابها واحد "[١٩].

هـ- والعامل الأخير الذى يبدو لنا إسهامه — مع العوامل التى ذكرناها والتى لم نذكرها — فى إنضاج الأدب الصوفى، وإمداده بالروح الدافعة، والبواعث المتجددة على مر القرون هو روح الدعوة التى تطل

من خلاله،وتسرى فى كافة صيغه وأشكاله، فللأديب الصوفى قضية، وهو يسعى إلى تحقيق غايته، بجانب التعبير عن نفسه، والتنفيس عن تجربته، وإشراك الآخرين فيما يعانيه من بسط وقبض، وقلق واطمئنان، وأفراح وأحزان.

وهى قضية مشتقة من هموم الإنسان المؤمن الذى يكابد أعباء الرسالة الإيمانية، وينعم بالعطايا الربانية، ويقاوم فى الوقت نفسه ما يتنافى مع هذه الرسالة أو يحول دون تحقيق تلك الغاية...إنه ضرب من ضروب أدب الدعوة، ولكن بما يليق بالأدب الحقيقى معالجة فنية موحية، وخطاب لأعمق مشاعر الإنسان يتجافى عن الأسلوب الخطابى المباشر...بل يكاد بعض الباحثين ينظمه ضمن أدب المقاومة، إذا فهمنا المقاومة بمعناها الواسع يشمل تيارات الصراع داخل المجتمع الواحد أو داخل النفس المتوحدة، إذ يقول:

"كان الأدب الزاهد يمثل التيار المضاد الذى قاوم الخروج على سنة الخلفاء الراشدين فى الحكم، وأخذ يندد بمن أخضعوا الأمة الإسلامية للانحراف السياسى والأخلاقى والتناقض الاجتماعى، والانغماس فى اللهو والملذات، وسائر متع الحياة وغير ذلك من العوامل التى دفعت حركة الزهد دفعة قوية صاغ منها الزهاد أدبا رائعا، وشعرا روحيا قويا حتى بداية القرن الثالث الهجرى.

وظل الأدب بعد ذلك يدافع عن الإسلام، ويصد كل التيارات عنه من الإلحاد والمجون والشعوبية... ونشط الأدب الصوفى أيضا فى ظلال الصراع السياسى، يتحدى الثورات المختلفة ويتنكر لها لبعدها عن الإسلام، فقد تشيع للعلويين فريق وغالوا فى مذهبهم... ثم ما كان من أمر الخوارج... فأما طبقة الحكام فقد غرقوا فى الثراء والترف والبذخ... ثم موقف الصوفية من المذاهب الدينية الجدلية — من معتزلة وقدرية وجبرية وغيرها- التى أحالت العقيدة الدينية إلى فلسفة وجدل[٢٠] ... ثم يضيف مؤكدا:

" من العوامل التى ساعدت على ازدهار الأدب الصوفى أن التصوف الإسلامى كان يمثل تيارا إسلاميا صرفا، يدافع عن الإسلام فى أدب عف، وشعر روحى صرف، ليكون فنا أدبيا، يقاوم أدب المعتزلة، وأدب الزندقة، وأدب الشعوبية، وأدب الشيعة، وأدب المجون... بالإضافة إلى

الأدب التقليدى المتوارث، فالصوفية يعلنون ثورتهم فى أدبهم الصوفى على كل الاتجاهات السابقة... لأن العبادة وترويض النفس لا تكفى وحدها فى الرد على الاتجاهات السابقة، ولا تكفى فى توضيح اتجاههم الروحى، فالصمت أخرس... والأدب الصوفى إعلان له، وتوضيح لمعالمه، وترغيب فى الانتماء إليه وجذب المريدين نحوه ... ولولا تلك الآثار ما عرفنا عن جهاد الصوفية شيئا ودفاعهم عن العقيدة فى مختلف العصور "[٢١].

والآن، وقد عرضنا لأهم دوافع الأدب الصوفى وعوامل ازدهاره، يأتى السؤال: ما الخصائص التى يتميز بها هذا اللون من الأدب ؟

خصائص الأدب الصوفى:

يتسم الأدب الصوفى بسمات قد تشاركه فيها ألوان الأدب الأخرى وأجناسه ولكنها فيه أظهر، وعليه أغلب، وبطبيعته أنسب، ومن ثم نعدها من خصائصه.

كما يتفرد بصفات ربما لا توجد فى الإنتاج الأدبى لغير الصوفية، فهم بها متفردون، وأدبهم بها متميز عما سواه، وهى الأحرى بوصف " الخصائص ".

١- ومن هذه الخصائص – بالمعنى العام – صدق التجربة، وعمق المعاناة، وقوة العاطفة والشعور؛ ذلك أن الأديب الصوفى ليس متصنعا ولا متكلفا، فليست النائحة كالثكلى، إنه عاشق ينفس عن مشاعره ولواعجه بالكلمات، التى غالبا ما تخرج حارة من صدره، فيها رائحة الكبد المحترق، والقلب المشبوب بلظى الغرام، المتعلق بمحبوبه على الدوام.

إنه ليس فنانا محترفا ولا هو باحث عن الفتوحات فى عالم الفن، ولا الشهرة والظهور بين أهله، لكنه يندفع للتعبير عن تجربته مضطرا فى أكثر الأحيان، فكل من خاض مثل تجربته – وكان بفطرته ذا روح فنية وقدرة تعبيرية – لا يسعه إلا البوح بها، مهما جلب عليه ذلك من أخطار:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء العاشقين تباح

إن العشق الذى يتحدث عنه الصوفية، أو الذى كتب عليهم أن يعانوه، هو أعلى درجات الحب، وأكثرها إثارة للعاطفة وإهاجة

للشعور. " فهناك درجات للحسب، كما أن هناك درجات لا تحصى للخير. فيكون الحب أكثر أو أقل صفاء على حسب ما يكون الخير أكثر أو أقل كمالا ... وأعلى درجات الحب هي الوجد، وموضوعه حين ذلك هو الخير في ذاته، أي الله"[٢٢].

هذا هو مقام الصوفية في الحب والفن. عاشوه حقيقة روحية، وصاغوه صورة فنية، لا يكاد يضاهيها - لصدقها وعمقها - صورة أخرى من صور التعبير الأدبي. ولا ريب أن الذي ساعد الصوفية على اتخاذ هذا المسلك هو أنهم فضلوا اتباع القلب في الوصول إلى الله على اتباع العقل. فأخذوا أنفسهم بالرياضة والتهذيب رجاء السمو بالروح. وكان لذلك أثر كبير في الأدب عند شعرائهم الذين عبروا عن عواطفهم وأفكارهم، فأضفوا على الجمال معنى جديدا، وخلقوا بذلك في الأدب وسائل للتعبير عن المعاني الروحية وجمالها. فكان للمعاني الغزلية في شعرهم روعة وجدة، لم يكن إليها سبيل إلا بتجاوز حدود المادة في النظر إلى الجمال الحسي. ولا يقع ذلك موقعه إلا لدى من يتفهمون مُثلهم، وينفذون إلى ما يقصدون إليه من معان روحية "[٢٣].

إنها العودة إلى الأصل الأول، والفناء فيمن بيده مقاليد كل شيء وإليه المرجع والمصير. فكيف لا يصدق الشعور ويتوهج التعبير؟ يقول الشبلي :

ذكرتك لا أني نسيتك لمحة
وأيسر ما في الذكر ذكر لسان

وكدت بلا وجد أموت من الهوى
وهام على القلب بالخفقان

فلما أراني الوجد أنك حاضري
شهدتك موجودا بكل مكان

فخاطبت موجودا بغير تكلم
ولاحظت معلوما بغير عيان[٢٤]

ويروى للجنيد في مثل هذا المعنى، بلحن أرق، ولكن الصدق هو الصدق:

وتحققتك في السر فناجاك لساني
فاجتمعنا لمعان وافترقنا لمعان

إن يكن غيبك التعظيم عن لحظ عياني
فلقد صيرك الوجد من الأحشاء داني

ويقول ابن عربي في لحن من مقام " الحيرة " :

ليت شعري هل دروا
أي قلب ملكوا

وفؤادى لو درى

أى شعب سلكوا

أتراهم سلموا

أم تراهم هلكوا

حار أرباب الهوى

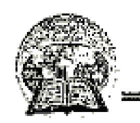
فى الهوى وارتبكوا

٢- ومن خصائص هذا الأدب الرمزية فى التعبير، وهى خصيصة تفرضها طبيعة المعانى الروحية التى يعبرون عنها، من خفاء ودقة وبعد عن مجالات الحياة العادية، مما يجعل من الصعب التعبير عنها بألفاظ اللغة المعتادة المشتركة بين الناس، فيكون الرمز والإشارة والإيحاء الذى لا يخلو من غموض هو السبيل الوحيد - عندئذ - المفتوح أمام الأديب الصوفى، كى يشرك الآخرين فى تجربته بقدر الإمكان.

هذه الناحية يشرحها ابن خلدون بقوله : " ... ثم لهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى ألفاظ اللغة تدور بينهم، إذ الأوضاع اللغوية إنما هى للمعانى المتعارفة، فإذا عرض من المعانى ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه، فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم "[٢٥].

وربما كان من دوافعهم لاستخدام "الرمزية" الرغبة فى تكثيف الأسلوب الأدبى، لمضاعفة طاقته التعبيرية من ناحية، وزيادة تأثيره فى نفس المتلقى من ناحية أخرى، يقول أحد المختصين: " من الطبيعى أن يستعمل الصوفى لغة الرموز وهو يحاول التعبير عما يشعر به فى الحب الإلهى الذى يختلف عن أى حب معهود، وربما كان فى رمزيته أعظم تأثيرا فى نفس سامعيه مما لو استعمل لغة التصريح والتوضيح، إذ الرمزية لها عمل كعمل السحر، لا تمس العقل إلا من حيث تثير الخيال والوجدان، ولكنها تمس القلب مسا مباشرا، ويعمق أثرها وتتضح معانيها مع التكرار، ولغة الحب الإلهى الرمزى لغة عالمية، يستعملها جميع الصوفية، على اختلاف دياناتهم وأوطانهم ..."[٢٦].

ولعل من دوافعهم أيضا غيرتهم على ما يتداولونه بينهم من معان، وما يعالجونه من أفكار ومشاعر، أن يسيء فهمها أو استخدامها من ليس من أهلها، فهم يغطونها بحجاب الرمز.



ويكتفون بالإشارة إليها من بعيد، لاعتقادهم أن القلوب المتفتحة، والنفوس المهيأة للتلقى، ستدرك هذه الإشارة، وتخترق حجاب الرمز، وتصل إلى المراد الذى كثيرا ما يستعصى على من سواهم.

يقول القشيرى: " هذه الطائفة يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على من باينهم فى طريقهم، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف، أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"(٢٧).

وليس معنى ذلك أن تذوق الأدب الصوفى مقصور على الصوفية ومن سلك طريقهم، بل هو متاح لغيرهم أيضا، لكنه على أية حال يحتاج إلى استعداد نفسى معين، وإلمام باللغة الخاصة التى يؤثرونها، وحسن ظن بهم وبما يريدونه من معان حين يستخدمون أساليب الغزل، أو يصوغون تباريح العشق، ولواعج الشوق، وحرق الغرام " فكان للمعانى الغزلية فى شعرهم روعة وجدة، لم يكن إليهما سبيل إلا لدى من يتفهمون مثلهم، وينفذون إلى ما يقصدون إليه من معان روحية "(٢٨).

وربما كان من أوضح الأمثلة على ذلك ما يقرره ابن عربى فى ديوانه ترجمان الأشواق، وشرحه له المعروف " بذخائر الأعلاق "، إذ يشير – فى مقدمته – إلى زيارته لمكة ولقائه بالشيخ مكين الدين الأصفهانى، وأخذه جامع الترمذى عنه:

"وكان لهذا الشيخ بنت عذراء تقيد النظر وتزين المحاضر ... عليها مسحة ملك، وهمة ملك ... فقلدناها من نظمنا فى هذا الكتاب أحسن القلائد ... فأغريت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماما بالأمر القديم، وإيثارا لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره فى هذا الجزء فعنها أكنى، وكل دار أندبها فدارها أعنى، ولم أزل فيما نظمته فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات

العلوية جريا على طريقتنا المثلى. فإن الآخرة خير لنا من الأولى "[29].

وينبه ابن عربى قارئ شعره إلى هذه الناحية الرمزية فيه. فيقول فى هذه المقدمة : " ونبهت على هذا المقصد فى ذلك بأبيات هى:

كل ما أذكره من طلل
أو ربوع أو مغان كل ما
وكذا إن قلت : ها أو قلت : يا
وألا إن جاء فيه أو أما
وكذا إن قلت هى أو قلت هو
أو همو أو هن جمعا أو هما
أو أنادى بحداة يمموا
بانة الحاجر أو ورق الحمى
أو بدور فى خدور أفلست
أو شموس أو نبات أنجما
أو نساء كاعبات نهد
طالعات كشموس أو دمى
كل ما أذكره مما جرى
ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرارا وأنوارا جلت
أو علت جاد بها رب السما
لفؤادى أو فؤاد من له
مثل ما لى من شروط العلما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها
واطلب الباطن حتى تعلما "[30]

٣- هذا الطابع الرمزى الذى نجده فى الأدب الصوفى يكاد يكون قاسما مشتركا بين كل إنتاج فنى جدير باسم " الأدب ". إذ يهرب دائما من المباشرة والجهارة. ويعتمد الإيحاء والإشارة. ولكن حظ الأدب الصوفى منه أكبر. فالرمز هو الأداة المفضلة لديه للإيماء إلى المقصود. وهذا المقصود هو دائما معنى روحى علوى. خارج عن حدود الواقع المادى. وإن كان بينهما نسب قريب أو بعيد يسمح بهذا الإيماء ويبرر تلك الإشارة.

ويبدو لنا أن الدافع لاتخاذ هذا " الطابع المزدوج " فى التعبير الصوفى ليس هو فقط صعوبة المعانى التى يعالجها الفنان الصوفى ودقتها. واستعصاؤها على اللغة العادية. وضنه بها على غير أهلها ... بل هو يتمثل أيضا فى مفهوم خاص " للمحاكاة " ينفرد به الأديب الصوفى. الذى يحرص دوما على التشبه بأخلاق " الحق " جل جلاله. والتأمل فى خلقه. والاستغراق فى أسرار وحيه.

وقد وجد الصوفية أن أفعال الحق سبحانه وأقواله، أو خلقه ووحيه، أو كلماته وأحكامه التكوينية وكلماته وأحكامه التشريعية، كلها آيات لا يقرؤها من العباد – سواء فى صفحات الكون أو نفحات الوحى – إلا أولوا الألباب : فالمخلوقات آيات أى علامات وإشارات إلى ما وراءها. ﴿ وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴾ (يوسف: ١٠٥).

وفى كل شىء له آية

تدل على أنه الواحد

ولا يفهم هذه الآيات ويحسن إدراكها إلا أولو الألباب ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَأٓيَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: ١٩٠).

وألفاظ الوحى آيات لا يعتبر بها وينال سر هدايتها إلا أصحاب القلوب الحية ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۙ وَلَا يَزِيدُ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (الإسراء: ٨٢) ﴿ أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَن تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ ٱللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ ٱلْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ ٱلْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ ﴾ (الحديد: ١٦) ﴿ وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ ۚ وَلَئِن جِئْتَهُم بِـَٔايَةٍ لَّيَقُولَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا مُبْطِلُونَ ۝ كَذَٰلِكَ يَطْبَعُ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الروم: ٥٨- ٥٩).

وهكذا يعجز البعض عن فهم الآيات الكونية المجلوة فى آفاق الوجود. ويقفون عند ظاهرها، ويغفلون عن مغزاها الروحى وأصلها ومصيرها ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْءَاخِرَةِ هُمْ غَٰفِلُونَ ﴾ (الروم: ٧).

فالصوفية يتمسكون بأن لكل جزء من أجزاء الكون المخلوق ظاهرا وباطنا، وأن لكل آية من آيات الوحى المتلو ظاهرا وباطنا، وهى فكرة مستمدة من حديث رسول الله ﷺ: «إن للقرآن ظهرا وبطنا». وهذا الحديث – مع اختلاف رواياته – كما يقرر صاحب مجمع الزوائد : قد رواه البزار وأبو يعلى فى الكبير والطبرانى فى الأوسط.

كما يقرر السيوطى فى الجامع الكبير أن هذا الحديث رواه ابن حبان فى صحيحه، والطبرانى فى الكبير، وابن جرير فى تهذيب الآثار وفى التفسير وقد حكم السيوطى بأنه حديث حسن، وابن عربى فى الفتوحات يروى إجماع أهل الكشف على صحة هذا الحديث[٢١].

وهكذا جاء الإنتاج الصوفى فى الأدب يحكى أو يتمثل هذا النموذج الربانى السامى فى عالمى الخلق والأمر. لكل منهما ظاهر يشترك فى إدراكه كل من رآه أو سمعه. وباطن لا يدركه إلا من تهيأ له فصار من أهله. ولكن الباطن لدى الصوفية يختلف عن باطن الغلاة والإسماعيلية. فهؤلاء قصروا معرفة المرموز إليه على الإمام. والصوفية فتحوها لكل عارف همام. وهؤلاء لم يشترطوا التناسب بين ظاهر الوحى وباطنه وربما اكتفى بعضهم بالباطن. والصوفية أنكروا دعوى الباطن المنافى للظاهر. وقرروا وجوب الجمع بين الظاهر والباطن[٣٢].

وربما كان من المناسب هنا أن نقدم نموذجا لهذا التدرج فى المعنى ذى الطبقات المتعددة. يقول ابن عربى :

بأبى ثم بى غزال ربيب
يرتعى وسط أضلعى فى أمان
من بنات الملوك من دار فرس
من أجل البلاد من أصبهان
هى بنت العراق بنت إمامى
وأنا ضدها سليل يمانى
هل رأيتم يا سادتى أو سمعتم
أن ضدين قط يجتمعان

... ويشرحه ابن عربى نفسه هكذا : " أفدى هذا المحبوب المتجلى إلى بأبى وبنفسى. يشير لما يطرأ عليه لو اتفق له حال الفناء. فكنى عن هذا المحبوب بالغزال لوجهين : الواحد لاشتقاقه من الغزل. وهو التشبيب والمحبة والنسيب. والوجه الآخر الوحش الذى يألف القفر. فكأنه يقول هذا المعنى المطلوب لى مولده ومقامه إنما هو القفر الذى هو مقام التجريد ... ربيب : أى مربى. كأنه يريد نتيجة عن مطلب الهمة ... إلخ "[٣٣].

٥- والأخرى هى وضوح البعد الفكرى فى الأدب الصوفى. فإذا كانت بعض أجناس الأدب تقع أحيانا فى التسطيح وقرب الغور. وتكتفى أحيانا بدغدغة العواطف الساذجة. وتسقط أحيانا فى ترديد العبارات الفارغة والشعارات المسكوكة. فإن الأدب الصوفى بما وراءه من نظرة خاصة إلى الكون والحياة والإنسان. وبما يثيره فى قلب هذا الإنسان من معان سامية تربطه بمصدر الكون كله. وتوثق وشائجه بكل مقومات الوجود – هو كما يعرف كل متصل به يبعد عن السطحية. منيرا للفكرة مثيرا للعبرة. متجاوبا مع الفطرة. لأنه يحرك

أعماق الإنسان.

أجناس الأدب الصوفى

نريد أن نتعرض هنا – فى إيجاز – لبعض الصور التعبيرية، والأشكال الفنية، والأغراض أو الفنون الأدبية البارزة، التى تبدى بها وظهر فيها الفن الصوفى فى مجال الأدب، آملين أن تتاح الفرصة لتناول هذا الموضوع – من جانب المشتغلين بدراسة التصوف والأدب – على نحو أكثر تفصيلا وأحكم منهجا :

الشعر "الدرامى":

مما يتردد فى الساحة الأدبية القول بأن الشعر العربى وجدانى عاطفى غنائى الطابع، لا يكاد يتخلص من إسار العواطف الذاتية، الشخصية أو الجماعية، ليخرج فى قالب موضوعى يمده الخيال الطلق بصورة قصصية، تكون محورا أو منوالا تنسج حوله الوقائع والأحداث، وتنتظم الأفكار والمشاعر، فتتكشف أسرار النفوس وخفايا الضمائر، كما هو الحال فى الأدب والشعر الغربيين، الذين تعلمنا منهما حديثا هذه الصيغة التعبيرية الموضوعية.

والحق أن هذا إن صح بالنسبة إلى الأدب العربى فى محيطه الخاص، فإنه غير صحيح فيما يتعلق بأصداء الأدب العربى وتأثيراته على الآداب الإسلامية الأخرى من حوله، وخاصة الأدب الفارسى.

فإن هذا الأخير قد عرف – بفضل القرآن الكريم، والأدب العربى القديم، وبفضل التصوف أيضا – كيف يصوغ هذه النماذج الموضوعية للأدب، ويتخطى حدود الغنائية البسيطة إلى التعبير عن العاطفة بألوانها المختلفة فى صيغة درامية مركبة.

لقد استمد شعراء الفرس من تلاوتهم للقرآن وتأملاتهم فيه واتصالهم بالأدب العربى قصص يوسف وزليخا، وسليمان وملكة سبأ، منطق الطير، وليلى والمجنون، وصاغوا فى إطارها أجمل الألوان الفنية، وعبروا عن أعمق العواطف الإنسانية، ونكتفى هنا بالإشارة إلى عملين من أخلد هذه الأعمال الأدبية :

أ- الأول " منطق الطير " الذى أبدعه خيال الشاعر الفارسى فريد الدين العطار النيسابورى، الذى استشهد على يد المغول عام ٦٢٧ هـ ، واستمد نواة قصته من رسالة للإمام الغزالى عرفت بعنوان " رسالة الطير"، وكلاهما يدور فى فلك قصة سيدنا سليمان ﷺ كما ترويها سورة

النمل بصفة خاصة. ولكن العطار صور فى قرابة خمسة آلاف بيت كيف سعت مجموعة من الطير للوصول إلى مليكهم " السيمرغ " بقيادة مرشدهم العاشق الحكيم الهدد. وبعد التقلب فى أودية العشق أو مقامات السلوك حتى مقام الفناء. عادوا ليكتشفوا الحقيقة. حقيقة أنفسهم : وهى "من عرف نفسه عرف ربه"(٣٤).

ب- والثانى هو قصة ليلى والمجنون التى صاغها فى قالب روحى صوفى شعراء متعددون من الفرس على نحو شديد البراعة، بحيث تحولت ليلى إلى معنى روحى هو مطلوب المريد العاشق، وتحول المجنون إلى صوفى، أو فنان ناله مس من الجنون المقدس، انتهى به أيضا إلى حال الفناء ومقام التوحيد والتفريد، " انفردت قصة المجنون وأخباره بالانتقال إلى الأدب الفارسى دون قصص بقية العذريين... ويرجع السبب فى ذلك إلى أن كبار الشعراء الذين عالجوا تلك القصة فى الأدب الفارسى كانوا من الصوفية، وقد وجدوا فى أخبار المجنون خصائص لا تتوافر فى أخبار سواه من العذريين "(٣٥).

"وقد أعطى هؤلاء الصوفية لقيس معنى العاشق الصوفى الذى ينتهى – عبر الحب الجزئى لابنة عمه – إلى العرفان والفناء عن العوالم والصور، والتعلق بالله عز وجل رب كل شىء ومليكه .

ولعل أبرعهم فى هذا التصوير العجيب هو عبد الرحمن الجامى (ت ٨٣٢هـ) الذى بلغ فى هذا المضمون الصوفى مداه، وينفرد الجامى بين شعراء الفرس بفصل فى قصته يشرح فيه كيف سما قيس بحبه عن الصورة والمادة، وانصرف إلى التفكير فى الجمال الأزلى، فسلا بعشقه الصوفى عن حب ليلى، فحين مثلت لديه لم يجبها إلا بعد لأى بهذه الكلمات: إليك عنى، فقد أشعل عشقك اليوم فى جوانحى نارا تلتهم أرجاء الأرض"(٣٦).

وبهذا أمد التصوف الأدب الإسلامى بهذه الصيغ الدرامية الشعرية، التى كانت بذورها الأولى من القرآن أو الأدب العربى القديم، ومن جهود بعض المفكرين العرب كالغزالى (رسالة الطير)، وابن سينا والسهروردى وابن طفيل (حى بن يقظان).

وكان للمفهوم الصوفى والروح الصوفية الفضل فى تطوير هذه البذور إلى تلك الأعمال الأدبية، التى يزدان بها تراث

الإنسانية.

ولا زال التراث الصوفى يمد الأعمال " الدرامية " الشعرية بمدد موصول، لعل من أحدثها ما كتبه الشاعر المصرى صلاح عبد الصبور عن " مأساة الحرج ".

٢- ومما يتصل بهذه الصيغة التعبيرية السابقة أو يقترب منها: فن الأقصوصة الشعرية، أو الحكاية التى تصاغ شعرا، لتوحى بالحكمة والعبرة، وتكون – فى الوقت نفسه – معرضا لأدق الأفكار وأرق العواطف.

وسيد رجال هذا الشكل الأدبى هو مولانا جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) الذى يعده الكثيرون – وخاصة فى الغرب – أعظم شعراء الإنسانية، وقد سبق أن أوردنا نماذج من شعره وخاصة " المثنوى "، الذى يعتبره هو كاشفا عن أسرار القرآن وحقائق الشرع.

ونورد هنا " لقطة " بارعة للرومى يستمدها من قصة موسى – عليه السلام – ومواجهته طغيان فرعون، وكيف تفعل الروح فعلها على حين تعجز المادة الكسيح، ولو تشبثت بالتهديد الأجوف الذى لا تملك سواه: " إن السحرة فى عهد فرعون اللعين – حينما ناصبوا موسى العداء – جعلوه مقدما عليهم، وقام هؤلاء السحرة بتكريمه، ذلك لأنهم قالوا له: إن الأمر لك، فإذا أردت فألق عصاك قبلنا. فقال: لا، بل ألقوا أنتم أيها السحرة مكركم أمامنا. فهذا القدر من التعظيم اشترى لهم الإيمان، لأن قطع أيديهم وأرجلهم عن المراء "(٣٧).

ويلتقط هذا العبقرى واقعة بسيطة أخرى تنسب إلى على رضى الله عنه أنه حين واجه أحد طغاة الكفار وكاد يقضى عليه، بصق الرجل فى وجه على، فتوقف عن ضربه قائلا: " إنه فى وقت القتال – أيها البطل – حينما بصقت فى وجهى، تحركت نفسى، ففسد طبعى، فأصبح نصف قتالى من أجل الحق، ونصفه من أجل الهوى... لقد سمع المجوسى هذا القول فتجلى النور فى قلبه فمزق زناره، وقال: لقد كنت أغرس بذور الجفاء، وكنت أحسبك نوعا آخر من البشر، على حين أنك كنت ميزان صفة الوحدانية، بل إنك كنت اللسان المعبر عن كل ميزان " (٣٨).

وهكذا يلقط الرومى الدرر من بحر القران، أو من سيرة النبى صلى الله عليه وسلم وصحبه الكرام، ويغزل منها هذه

المعانى الإنسانية البالغة الدقة والجمال فى براعة عبقرية، وصفاء روحى وذهنى عجيبين، وتلك إحدى عطايا الأدب الصوفى لأشكال الأدب وصيغه.

٣- وكان للصوفية فى مناجاتهم لمولاهم، وذكرهم له فى الأوراد والأحزاب والأدعية والابتهالات، رصيد زاخر من الأدب، يتجلى فى نموذج أو شكل خاص من الصياغة الفنية التى تفيض بصدق الشعور وقوة العاطفة، والخشوع بين يدى البارى والإخبات إليه، والخروج من كل حول وطول إلى حوله وطوله عز وجل.

إن رائدهم فى ذلك هو الأدعية النبوية التى تأخذ بمجامع القلوب: " اللهم إنى أسلمت نفسى إليك، ووجهت وجهى إليك، وفوضت أمرى إليك وألجأت ظهرى إليك، رهبة ورغبة إليك، لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك، آمنت بكتابك الذى أنزلت ونبيك الذى أرسلت، فاغفر لى ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أنت أعلم به منى، أنت المقدم وأنت المؤخر لا إله إلا أنت "[٣٩].

ولئن كان موقف الدعاء موقف تخشع وتذلل وفناء، فإنه أيضا موقف قوة نفسية، وأريحية روحية، كما فى الدعاء الشاذلى المشهور: " واقذف بى بالحق على الباطل فأدمغه فإذا هو زاهق ".

ويبدو أن " الدعاء " صار لونا تمهيديا تصدر به الرسائل المتبادلة بين القوم، كما يروى السراج فى كتاب "اللمع"، فى باب (المكاتبات والصدور والأشعار والدعوات والرسائل) عديدا من "الصدور" منها خمسة للجنيد، وثلاثة عشر لشيوخ آخرين، وهذه الصدور عبارة عن دعاء من الشيخ للمرسل إليه – وهو غالبا أحد مريديه – " يصدر " " به الرسالة، ولكن لأهمية الدعاء – لأنه موجه إلى الله تعالى، ولالتماس البركة ورجاء الإجابة – حفظت الصدور فيما يبدو وذهبت بقية الرسائل، وإليك نموذجا منها للجنيد – رحمة الله:

" حاطك الله بحياطته التى يحيط بها المستخلصين من أحبابه، وثبتك وإيانا على سبل مرضاته، وأولج بك قبابا أنسه، وأرقاك فى رياض فنون كرامته، وكلأك فى الأحوال كلها كلاءة الجنين فى بطن أمه، ثم أدام لك الحياة المستخلصة من الحياة على ديمومة أبديته، وأفردك عما لك به، وعما له بك، حتى تكون فردا به فى دوامها، لا أنت ولا مالك، ولا العلم به، ويكون الله وحده ".

وإن فى دراسة تلك الرسائل المتبادلة بين القوم فى مختلف عصورهم لمنبعا ثرا للحقائق والمعارف لكل من دارسى التصوف، والأدب، والفكر الإسلامى بوجه عام[٤٠].

وصايا الأدب الصوفى

عرف هذا اللون من الإبداع لدى العرب قبل الإسلام، ثم نما وازدهر فى صدر الإسلام، وخاصة على المستوى السياسى والإدارى، إذ يحاول الخليفة أن يوصى من بعده، أو يوجه نصيحة إلى قائد جيش أو وال قبل أن يبعثه إلى وجهته يضمنها خلاصة تجربته وأصول سياسته، ورؤيته المستقبلية.

وكان طبيعيا فى وسط تربوى روحى أن يزداد ذلك اللون ازدهارا، وهذا ما حدث بالفعل فى الأوساط الصوفية.

ولعل قدوة الجميع فى هذا الصدد ما روى من وصايا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنها ما أورده النووى فى " الأربعين " قال: عن أبى نجيح، العرباض بن سارية رضى الله عنه قال: " وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا: يا رسول الله، كأنها موعظة مودع، فأوصنا. قال: أوصيكم بتقوى الله عز وجل والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد، فإنه من يعش منكم فسيرى اختلافا كثيرا، فعليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل بدعة ضلالة" رواه أبو داود والترمذى وقال: حديث حسن صحيح[٤١].

وتروى فى هذا الباب وصايا لأبى بكر الصديق رضى الله عنه وعمر بن عبد العزيز وغيرهما بالغة حد الروعة وقوة التأثير[٤٢]، لأن الموقف نفسه كما يشير قول الصحابة: (كأنها موعظة مودع فأوصنا) يضاعف طاقة الكلمة، ويعطيها فاعلية فى النفوس لا تكون لها فى موقف آخر.

وجريا على هذه السنن توجه الشيوخ إلى أصحابهم ومريديهم بالوصايا الحكيمة، سواء كان ذلك ضمن رسالة يوجهها الشيخ كالذى روى عن السرى السقطى – رحمة الله – انه قال: " كتب إلى بعض إخوانى، فكتب إليه: يا أخى أوصيك بتقوى الله الذى يسعد بطاعته من أطاعه، وينتقم بمعصيته ممن عصاه، فلا

تدعونك طاعته إلى الأمن من عذابه، ولا تدعونك معصيته إلى اليأس من رحمته، جعلنا الله وإياكم حذرين من غير قنوط، وله راجين من غير اغترار. والسلام "[٤٣].

ومن الوصايا التى تروى عن الحسن البصرى – الذى يعده بعض الصوفية المعاصرين أعظم السلف بعد الراشدين – وصية توجه بها إلى عامة أهل عصره: " يا ابن آدم بع دنياك بآخرتك تربحهما جميعا، ولا تبع آخرتك بدنياك فتخسرهما جميعا. يا ابن آدم إذا رأيت الناس فى الخير فنافسهم فيه، وإذا رأيتهم فى الشر فلا تغبطهم عليه. الثواء هنا قليل، والبقاء هناك طويل... هيهات هيهات، ذهبت الدنيا بحال بالها، وبقيت الأعمال قلائد فى أعناق بنى آدم، فيا لها موعظة لو وافقت من القلوب حياة. أما إنه لا أمة بعد أمتكم، ولا نبى بعد نبيكم ولا كتاب بعد كتابكم، أنتم تسوقون الناس والساعة تسوقكم، وإنما ينتظر أو لكم أن يلحق بآخركم. من رأى محمدا صلى الله عليه وسلم غاديا ورائحا، لم يضع لبنة على لبنة، ولا قصبة على قصبة، رفع له علم فشمر إليه... "[٤٤].

وللجنيد فى هذا الجنس من القول مقام كبير[٤٥]، وقد تابعه القوم على هذا النهج، ورسالة " أيها الولد " للإمام الغزالى من عيون إنتاجهم فيه، وقد امتد تأثيرها إلى لغات غير العربية، ولابن عربى عناية خاصة بهذا اللون، وقد نشر له حديثا بعض ما أنتجه فيه فى كتاب خاص بعنوان " الوصايا "، ولا يزال هذا اللون من الأدب الصوفى مطرد الحياة حتى وقتنا الحاضر، وللشيخ محمد زكى إبراهيم من معاصرينا قطعة جميلة يتضوح منها ريح الغزالى فى صياغة عصرية[٤٦].

١- ويبدو أن " المقامة " التى كانت يوما أحد الفنون البارزة فى الأدب العربى ثم ركدت ريحها، وإن بقيت لها أصداء معاصرة فى " حديث عيسى بن هشام " وغيره، يبدو أنه كان لها صدى فى الوسط الصوفى من قديم، ولكن بمفهوم وبصورة مختلفة عن تلك التى أبدعها الهمذانى، فالمقامة هنا " تطلق على مجلس الوعظ الذى يضم الخليفة أو الحاكم والزاهد الذى يعظ الخليفة بناء على طلبه، وقد تطلق على الوعظ نفسه الذى يقع فى المجلس، بينما مقامة الهمذانى وإن اتفقت معها فى الدلالة على المجلس أو ما يقال فيه من قصص أو حديث تختلف عنها فى

أمور... أنه لا يشيع فيها الوعظ الدينى إلا نادرا كالمقامة الوعظية والأهوازية... وأن الهمذانية لا تحكى بناء على طلب أو دعوة..." [٤٧]إلخ.

فالمقامة الزهدية أو الصوفية إنما هى مجلس وعظ يقوم فيها الزاهد أو الصوفى ناصحا بين يدى الحاكم.

ومن أمثلتها ما كان من محمد بن كعب القرظى، فى مجلس عمر بن عبد العزيز: " إنما الدنيا سوق من الأسواق، فمنها خرج الناس بما ينفعهم وما يضرهم. وكم من قوم قد مثل الذى أصبحنا فيه، حتى أتاهم الموت فاستوعبهم، فخرجوا من الدنيا مرملين، لم يأخذوا لما أحبوا من الآخرة عدة ولما كرهوا جنة... يا أمير المؤمنين افتح الأبواب، وسهل الحجاب، وانصر المظلوم..

ومن أشهرها مقامة الأوزاعى بين يدى المنصور، التى اختتمها بقوله: " هذه نصيحتى، إن قبلتها فلنفسك عملت، وإن رددتها فلنفسك بخست، والله الموفق للخير والمعين عليه. قال: بلى نقبلها ونشكر عليها، وبالله نستعين "[٤٨].

هذه المقامة – التى هى نصيحة يتقدم بها رجل الحق إلى أمير أو مسئول – لا تزال ذات شان فى الحياة الصوفية، وتروى للحلاج حين اتصاله بقادة بغداد صور طيبة منها، ولصوفية العصر الحاضر الصادقين منها نصيب بحمد الله[٤٩]، وإن كثرت اليوم المداهنة للحكام، وكان شان السلف البعد عن أبوابهم إلا لمصلحة شرعية.

٢- ومن صيغ الإنتاج الفنى للصوفية وهو باب كبير من أبواب الأدب قديمه وحديثه شعره ونثره " الحكم " التى تكشف التجربة، وتستخلص العبرة، وتلمس شغاف القلب، مع نصوصها أمام العقل. وهى فن جميل وفكر رصين، وتجربة مصفاة، بيد أنها لدى الصوفية بمذاقهم الخاص، وفهمهم الروحى للحياة والكون، تأخذ شكلا متميزا، ووقعا نافذا، وأهمية غير عادية، فالحكمة – كما يروى – ضالة المؤمن، إذا وجدها فهو أحق الناس بها، لا يبالى من أى وعاء خرجت، فكيف إذا خرجت من قلب شيخه العامر، ولسانه الطاهر؟ إنها عندئذ بغية القلب، وطلبه الروح.

ولعل أعظم ما قدمه الفكر الصوفى – وبخاصة فى مصر – من هذا اللون حكم ابن عطاء الله السكندرى (ت

٧٠٩ هـ) تلميذ المرسى الذى ورث علوم الشاذلى ودوره الروحى [٥٠].

وقد عنى بها الكثيرون شرحا وتعليقا وتقليدا، ومن أشهرهم النفرى [٥١]، ومنهم فى المعاصرين الشرنوبى المصرى الأزهرى [٥٢]، فضلا عن الدراسة العميقة المستوعبة لتراث العارف السكندرى ومنهبه الصوفى التى قدمها شيخنا أبو الوفا التفتازانى [٥٣] ونورد فيما يلى بعضا منها: " من علامة الاعتماد على العمل، نقصان الرجاء عند وجود الزلل ".

(أ) "اجتهادك فيما ضمن لك، وتقصيرك فيما طلب منك، دليل على انطماس البصيرة منك ".

(ب) " الأعمال صورة قائمة، وأرواحها وجود سر الإخلاص فيها " [٥٤].

(ج) " رب معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة أورثت عزا واستكبارا " [٥٥].

ويبدو أن هذا الضرب من الإنتاج الأدبى لا يزال حيا متصلا إلى وقتنا الحاضر، ومما وقع لى رسالة نافعة للسيد محمد ماضى أبى العزايم [٥٦]، فيها نفس ابن عطاء الله. وأخرى يتخللها بعض الشعر للمرحوم عبد الوهاب عزام، صاحب اليد الطولى على الدراسات الأدبية والصوفية بمصر، بعنوان " النفحات " [٥٧].

٣- وهل يمكن فى مقالة كهذه رغم إيجازها ألا نذكر " الشعر الصوفى الغنائى "، وهو ذروة الإبداع الصوفى، والشكل الفنى الذى بدأ مع التصوف فى مرحلة الزهد، واستمر فى مرحلة التربية، وبلغ أوجه فى القرن السادس وما بعده، وخاصة على أيدى جلال الدين وابن عربى وابن الفارض والبوصيرى وغيرهم، وقد سبق أن تعرضنا فى هذه الفصول لجوانب وأمثلة مختلفة من الشعر، لكنا نريد هنا أن ننوه بمكانة نوعين أو غرضين من أغراض الشعر الغنائى الصوفى بوجه خاص.

أ. أولهما:

شعر الحب الإلهى فى الصيغة الغنائية، لا الدرامية التى عرفت عن شعراء الفرس. وهو فن صاحب مسيرة التصوف منذ بدايتها حتى الآن، كما ذكرنا، ولكنه بلغ أقصى مداه على لسان عمر بن الفارض (ت ٦٣٠ هـ) الشاعر المصرى الذى لقب بسلطان العاشقين، وديوانه المعروف مقصور على هذا الفن، وخاصة " التائية الكبرى " التى وصف فيها معراجه الروحى – كما يقول نيكلسون – والتى

امتد تأثيرها إلى الأدب الغربى فى الإنجليزية والألمانية والإيطالية (٥٨).

وقد أبدع فى تصوير حياته وتحليل فكره وشرح شعره أحد كبار المشتغلين بالفكر الصوفى بمصر، وهو المرحوم محمد مصطفى حلمى (٥٩)، ولعل فيما أوردناه من نماذج شعر فيما سبق كفاية وغنى عن التمثيل فى هذا المقام.

ب. وثانيهما:

شعر المدائح النبوية، وقد برع فيه القوم، وكادوا يختصون به، لحبهم للمصطفى، ومحاولتهم تعمق أسرار الشخصية المحمدية – كما سلف بيانه – وهو وإن كان ضربا من الشعر الغنائى، فقد انفرد فنا على حياله، له نماذجه وتقاليده، وأعلامه ومشاهيره، منذ بانت سعاد، وأشرق الكون بنور المصطفى صلى الله عليه وسلم.

ولعل أبرز مشاهير هذا الفن على الإطلاق – بعد شعراء الصحابة – هو الشاعر المصرى أيضا هذه المرة "البوصيرى": محمد بن سعد بن حماد الصنهاجى، الذى تتلمذ على أبى العباس المرسى خليفة أبى الحسن الشاذلى ... وانتمى إلى الطريقة الشاذلية "(٦٠)، ورفض أن يشتغل بالاحتساب كراهة الظلم... وعاش فقيرا إلى أن توفى عام ٦٩٦ للهجرة.

وأبرز ما فى حياته هو قصيدته (الكواكب الدرية فى مدح خير البرية) المشهور بالبردة، لأنه نسج فيها على منوال كعب بن زهير الذى نال أعظم تحفة ينالها شاعر، وهى بردة المصطفى صلى الله عليه وسلم، ولأنه – كما يروى أهل المناقب عن البوصيرى – حظى ببردة النبى صلى الله عليه وسلم فى المنام... وهى قصيدة التى قلدها كثير من الشعراء فيما بعد، ومن أبرزهم إمام الشعر العربى الحديث محمود سامى البارودى فى مطولته الرائعة، وأحمد شوقى الذى قال فى قصيدته (نهج البردة):

المادحون وأرباب الهوى تبع ... لصاحب البردة الفيحاء ذى القدم

الله يشهد أنى لا أعارضه ... من ذا يعرض صوب العرض العرم

مديحه لك حب صادق وهوى ... وصادق الحب يملى صادق الكلم

وما أصدق بيت شوقى الأخير، فالبردة ذوب قلب محب، وفيض فؤاد عائق، والنقاد يلحظون ضعف شعر الرجل فى غير حبيبه المصطفى، والسبب ظاهر لا يحتاج

بياتا.

والبردة وإن لم تكن هى قصيدة البوصيرى الوحيدة فى مدح الحبيب صلى الله عليه وسلم فله الهمزية وغيرها - وأحسب، ولست بالمتخصص، أنه كان يضع ميمية ابن الفارض وهمزيته نصيب عينيه - صارت أشهر قصيدة عربية من نوعها، وربما على الإطلاق، إذ يحفظها أو يعرفها العوام والمثقفون فى مختلف أنحاء العالم الإسلامى عربا وعجما، وكم يفعل الحب من عجائب:

ونختم هذه الصفحات عن تجليات التصوف آملين أن تتاح فرصة قريبة لعرض التجليات الفكرية للتصوف سواء كانت روحية أو فلسفية، وكذا التجليات الاجتماعية المتمثلة فى الطرق الصوفية - بأبيات من البردة الخالدة:

أمن تذكر جيران بذى سلم
مزجت دمعا جرى من مقلة بدم
أم هبت الريح من تلقاء كاظمة
وأومض البرق فى الظلماء من إضم؟
لولا الهوى لم ترق دمعا على طلل
ولا أرقت لذكر البان والعلم
فكيف تنكر حبا بعد ما شهدت
به عليك عدول الدمع والسقم ؟!
نعم سرى طيف من أهوى فأرقنى
والحب يعترض اللذات بالألم
يالائمى فى الهوى العذرى معذرة
منى إليك ولو أنصفت لم تلم
محضتنى النصح لكن لست أسمعه
إن المحب عن العذال فى صمم
فاق النبيين فى خلق وفى خلق
ولم يدانوه فى علم ولا كرم
فهو لاذى تم معناه وصورته
ثم اصطفاه حبيبا بارئ النسم
فإن فضل رسول الله ليس له
حد، فيعرب عنه ناطق بفم
فمبلغ العلم فيه أنه بشر
وأنه خير خلق الله كلهم

عليه صلوت الله وسلامه. وسنكتفى بهذا القدر، وإن كان مجال القول متسعا، فهناك فن التأمل فى سير الأنبياء الذى أفرز " فصوص " ابن عربى، وهناك فن السيرة الذاتية الذى يزدان بتحفة الغزالى " المنقذ من الضلال "، وهناك عن الشكوى والعتاب الذى أبدع فيه عين القضاة الهمذانى " شكواه الشهيرة، وهناك فن " المعراج الروحى " الذى قدم أولى درره على يد المحاسبى، ولعل درتها الأخيرة هى " رسالة الخلود " أو " جاويد

نامه " لمحمد إقبال ...

وغير ذلك كثير مما يستوى الأفئدة، ويجذب القلوب المتفتحة، الباحثة عن نعيم الروح ومتاع القلب، الساعية إلى الكمال، المشفوقة بالمعرفة. ﴿ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (سورة البقرة: ٢١٣) .

أ.د/ حسن الشافعى



الهوامش:

(١) انظر الندوي: رجال الفكر والدعوة ١ / ٢٦٥ .

(٢) انظر مثلا حلمى: أبن الفارض ص ٩٩ , وعزام: فريد الدين العطار ١٢ . وعياد: التصوف ٣١٨ .

(٣) الديوان ٩٩ .

(٤) روجيه جارودى: الإسلام دين المستقبل ٥٨ — ٦٠ .

(٥) روجية جارودى: الإسلام دين المستقبل ١٤٨ — ١٤٩ .

(٦) أقول: بل أفردوا لها كتبا كاملة ووسائل أيضا.

(٧)حلمى: ابن الفارض ٩٨ — ٩٩ ..

(٨) وانظر معنى المستبطات عند القوم فى اللمع للسراج ص ١٤٧ .

(٩) الطوسى: اللمع ٥٢٧ — ٥٢٨ . وانظر أيضا ص ٢٧٧ ٢٧٨ . وانظر آيضا الخطابى: العزلة ١١ وما بعدها .

(١٠) السابق: ٢٥٠ .

(١١) السابق: ٢٥١ .

(١٢) انظر السابق, والطوسى: اللمع ٣٢٨ وما بعدها, والمقدسى: صفوة التصوف ١١٧ وما بعدها . وابن الجوزى: تلبيس ٢١٥ — ٢٥٥ .

(١٣) عياد: التصوف ٣٢٠ .

(١٤) المقدسى: صفوة التصوف ١٢١ — ١٢٢ .

(١٥) الطوسى: اللمع ٢٢١ — ٢٢٣ .

(١٦) غنيمى هلال: ليلى والمجنون ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٧) جاردوى: الإسلام دين المستقبل ١٤٥ — ١٤٦ .

(١٨) غنيمى هلال: ليلى والمجنون ٨ — ٩ .

(١٩) عزام التصوف وفريد الدين ٤٢ .

(٢٠) صبح: فى الأدب الإسلامى الصوفى ٢٧٣ — ٢٧٦ .

(٢١) صبح: فى الأدب الإسلامى الصوفى: ٢٧٦ .

(٢٢) غنيمى هلال : ليلى والمجنون ٢٠٠.

(٢٣) السابق : ٢٠٢.

(٢٤) صبح : الأدب الإسلامى ٣٦٥.

(٢٥) ابن خلدون : المقدمة ٤٦٩.

(٢٦) عفيفى : التصوف ٢٤٨.

(٢٧) القشيرى : الرسالة ١٣٠ .

(٢٨) القشيرى : الرسالة ١٣٠ .

(٢٩) ذخائر الأعلاق ٤ .

(٣٠) ذخائر الأعلاق: ٥.

(٣١) سيد عبد التواب: الرمزية الصوفية ٥ — ٦.

(٣٢) جودة المهدى : الفقه الصوفى للتفسير — التفسير الإرشادى من إصدارات المعهد العالى للدرسات

الإسلامية والعربية وعلوم التصوف، بالقاهرة، ط أولى ١٤٢٧ هـ ص ٧ – ٩ .

(٣٣) غنيمي هلال : ليلى والمجنون ٢٠٤، وذخائر الأعلاق : ص ١٠ .

(٣٤) انظر بديع محمد جمعة : منطق الطير ٢٧ وما بعدها.

(٣٥) غنيمي هلال: ليلى والمجنون ٢٠٧ – ٢٠٨ .

(٣٦) السابق: ٢٣١ – ٢٣٢ .

(٣٧) كفافي: مثنوي جلال الدين الرومي ٢٢٥ – ٢٢٦ .

(٣٨) السابق ٤٤٣ .

(٣٩) رواه البخاري في كتاب الوضوء – باب فضل من بات على الوضوء، ورواه أيضا في كتاب الدعوات – باب النوم على الأشق الأيمن، وفي باب " ما يقول إذا نام " ورواه مسلم أيضا في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار.

(٤٠) انظر السراج: اللمع ٣٠٥ – ٣٣٧، وصبح في الأدب الإسلامي ٢٢١ – ٢٢٤ .

(٤١) ابن دقيق العيد: شرح الأربعين ٦٩ – ٧٠ .

(٤٢) انظر صبح: في الأدب ٢١٩ – ٢٢٣ .

(٤٣) السراج: اللمع ٣١٠ .

(٤٤) صبح: في الأدب ٢٢٢.

(٤٥) انظر السراج: اللمع ٢١٠ وما بعدها.

(٤٦) انظر محمد زكي إبراهيم: أبجدية التصوف ١٢٢ – ١٢٥.

(٤٧) صبح في الأدب: ٢٣٠.

(٤٨) السابق: ٢٢٩.

(٤٩) انظر حسن البنا: مذكرات الدعوة والداعية: (٤٠) .

(٥٠) انظر التفتازاني: ابن عطاء الله ٤٢ – ٦٢ .

(٥١) نشرة الشيخ عبد الحليم محمود بالقاهرة في مجلدين، دار الكتب الحديثة.

(٥٢) انظر الشرنوبي: حكم ابن عطاء ص ٤ .

(٥٣) انظر التفتازاني: ابن عطاء الله ٣٩ وما بعدها.

(٥٤)الشرنوبي: حكم ٤ – ١٠ .

(٥٥) السابق ٥٧، وانظر هذه الحكمة في النفري الرندي: غيث المواهب ١ / ٢٤٧ .

(٥٦) انظر أبو العزايم: من جوامع الكلم.

(٥٧) انظر عزام: النفحات ١٢٥ وما بعدها .

(٥٨) بدوي: تاريخ التصوف ٣٠ . وانظر أيضا عفيفي: فكرة الشخصية ١٢٠ وما بعدها .

(٥٩) انظر حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي ٢٧ وما بعدها.

(٦٠) الحماصي: البوصيري ٤٠ – ٤١ .

الاصطلام

يقال فى اللغة: صلَمَه صلْمًا: قطعه واستأصله، وغلب استعماله فى الأذن والأنف ، وصلَّمَه: بالغ فى قطعه، واصطلم الشيء أى قطعه يقال: اصطلمهم الدهر أو الموت أو العدو: استأصلهم وأبادهم، والأصلم: المقطوع الأذن[1] وفى لسان العرب[2]: الاصطلام: الاستئصال، واصطلِم القوم: أُبيدوا. والاصطلام: الإبادة، فإذا أبيد قومٌ من أصلهم قيل: اصطُلموا. وفى حديث الفتن[3]: «وتصطلمون فى الثالثة»، والاصطلام: افتعال من الصلم: القطع. وفى حديث الهدى والضحايا[4]: «ولا المصْطَلَمةُ أطباؤها»، أى المقطوعة ضروعها، وفى حديث عاتكة بنت عبد المطلب: «لئن عُدتم ليصطَلِمنَّكم»[5].

وفى اصطلاح الصوفية: قال أبو نصر السرَّاج (ت٣٧٨هـ): الاصطلام: نعتُ غلبةٍ يَرِدُ على العقول فيستلبها بقوة سلطانه وقهره. وقال بعضهم: «قلوب ممتَحَنَةٌ وقلوب مصْطَلَمَة»، وإن وقع الاصطلام فهو ذهابه وطمسه، قال:

إذا مـــا بَـــدَتْ لى تعاظَمْتُهـــا
فأُصْـــرُ فـــى حـــالِ مَـــنْ لم يَـــرِدْ

فَيُـــصْطَلَمُ الكُـــلُّ مِنِّـــى بهـــا
ويُحْجَـــبُ عَنِّـــى مـــا أجِـــد[6]

وهذا قريب مما يقرره القشيرى (ت٤٦٥هـ) فى معنى الفناء حيث يرى أن "من استولى عليه سلطانُ الحقيقة، حتى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا ولا رسمًا ولا طللاً فقد فَنِى عن الخلق. وبقى بالحق"[7]، فإذا قيل: لقد فنى الإنسان عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون، ولكن لا علم له بهم ولا به، ولا إحساس ولا خبر، فتكون نفسُه موجودة والخلق موجودين، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين، غير حاس بنفسه وبالخلق، وذلك لكمال اشتغاله بما هو أرفع منهما.

ويذكر القشيرى أنك ربما ترى الرجل يدخل على ذى سلطان أو محتشم فى هيبة فيذهل عن نفسه وأهل مجلسه وهيئات

ذلك الصدر، وهيئات نفسه، فلا يمكنه الإخبار عن شيء، وقد قال الله تعالى في شأن نسوة يوسف عليه السلام: ﴿ فَلَمَّا رَأَيْنَهُۥٓ أَكْبَرْنَهُۥ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ ﴾ (يوسف: ٣١) حيث لم يجدن عند لقاء يوسف عليه السلام على الوهلة الأولى ألم قطع الأيدي، وهن أضعف الناس: ﴿ وَقُلْنَ حَٰشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَآ إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ (يوسف: ٣١).

فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق آخر، فما ظنك بمن يكاشف بشهود الحق سبحانه وتعالى، فلو تغافل عن إحساسه بنفسه وأبناء جنسه فأية أعجوبة فيه؟[٨].

ويرى الهجويري (ت نحو ٤٧٠هـ) أن الاصطلام هو "شهود تجليات الحق التي تجعل الإنسان مقهورًا، حتى يكون عدمًا، فالقلب الممتحن والمصطلم سيان، ولو أن الاصطلام في اصطلاح الصوفية أشد وضوحًا وأبين من الامتحان"[٩].

وعند ابن عربي (ت٦٣٨هـ) أن الاصطلام هو نعت (وقيل: نوع) وَلَهٍ يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه[١٠].

وفي الباب الثاني والثلاثين بعد المائتين من "فتوحاته" يقول شيخ الصوفية الأكبر تحت عنوان "مقام الاصطلام":

للاصطلام على القلوب تحكم
ولـه على كل النعوت تقدم
يعطي التحير في العقول وجوده
وهو السبيل من الإله الأقوم
من قال زدني فيك ربِّ تحيرًا
ذاك المؤمل والنبي الأعلم
لولاه ما عرف الإله ولا درت
ألباب أهل الله أين هم هم

الاصطلام في اصطلاح القوم وَلَهٍ يرد على القلب، سلطانه قوي، فيسكن من قام به نعته، وهو أن العبد إذا تجلى له الحق في سره في صورة الجمال أثر في نفسه هيبة، فإن الجمال نعت الحق تعالى، والهيبة نعت العبد، والجمال نعت الحق، والأنس نعت العبد، فإذا اتصف العبد بالهيبة لتجلي الجمال - فإن الجمال مهوب أبدًا - كان عن الهيبة أثر في القلب وخدر في الجوارح، وحكم ذلك الأثر اشتعال نار الهيبة فيخاف لذلك سطوته فيسكن. وعلامته فيه في الظاهر خدر الجوارح وموتها، فإن تحرك مَنْ هذه صفته فحركته دورية حتى لا يزول عن موضعه، فإنه يخيل إليه أن تلك النار محيطة به من جميع الجهات فلا يجد منفذًا فيدور في موضعه، كأنه يريد

القرار منه، إلى أن يخف ذلك عنه بنعت آخر يقوم به، وهو حال ليس هو مقامًا، ولما كان هذا الاصطلام نعت الشبلى (ت٣٣٤هـ) كان يدور لضعفه وخوفه، غير أن الله كانت له عناية به فكان يرده إلى إحساسه فى أوقات الصلوات فإذا أدى صلاة الوقت غلب عليه حال الاصطلام بسلطانه، فقيل للجنيد (ت٢٩٧هـ) رضى الله عنه فقال: أمحفوظ عليه أوقات الصلوات؟ فقيل: نعم. فقال الجنيد: الحمد لله الذى لم يجر عليه لسان ذنب».

ومن عجائب حكم الاصطلام - كما يرى ابن عربى - أنه يجمع بين الضدين؛ فإن الخدر ينفى الحركة، فما هو مخدور الجوارح بل هو محرَّك يدار به، وهو صاحب خدر، هكذا يحسه من نفسه[11].

والاصطلام عند الكاشانى (ت نحو ٧٣٠هـ) هو: "الوله الغالب على القلب وهو قريب من الهيمان"[12].

ويشير عبد الكريم الجيلى (ت٨٢٠هـ) إلى أن الاصطلام: "هو غيبوبة العبد عن وجوده بجاذب من الحضرة الإلهية الذاتية، فيذهب عن حسه، ويفنى عن نفسه. وهذا مقام السكر"[13].

وينقل عن الشيخ أحمد التجانى (ت١٢٣٠هـ) فى حقيقة الاصطلام: أن أوله ذهول عن الأكوان وهو المعبر عنه بالسكر، ووسطه فناء عنها مع علمه بفنائه، وأعلاه فناؤه عنها وفناؤه عن فنائه، والمرتبة العليا منه أن يشهد نفسه عين ذلك الوجود، وهو المعبر عنه بالسحق والمحق[14].

وقيل: إن الاصطلام هو غلبات الحق الذى يجعل كُلِّيَّة العبد مغلوبة له بامتحان اللطف فى نفى إرادته[15]. وقيل: هو حرارة الولع بأشواق القرب.

أ. د/ محمد أبو خليفة

الهوامش:

---

(١) المعجم الوسيط مادة (صلم).

(٢) لسان العرب لابن منظور: مادة (صلم) وقارن مختار الصحاح للرازي نفس المادة.

(٣) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير: ٤٩/٣.

(٤) رواه ابن عباس وخرجه الطبراني في الأوسط والهيثمي في مجمع الزوائد تحت رقم ٥٩٤٩.

(٥) رواه الهيثمي في مجمع الزوائد تحت رقم ١٥٢٩٦، والطبراني وقال: حديث رجاله حسن ولكنه منقطع الإسناد.

(٦) اللمع، السراج الطوسي: ص٤٥٠.

(٧) الرسالة القشيرية، القشيري: ص٦٨.

(٨) السابق نفسه.

(٩) كشف المحجوب، الهجويري: ص٤٧٣، ترجمه عن الإنجليزية محمود أحمد ماضي أبو العزائم، وطابق الترجمة على النص الفارسي د/إبراهيم الدسوقي شتا، ط دار التراث العربي بالقاهرة ١٩٧٤م. وقارن حول هذا النص ترجمة أخرى من الفارسية وفيها: "الاصطلام هو غلبات الحق التي تجعل كلية العبد مقهورة لها بامتحان اللطف في نفي إرادته وقلب ممتحن وقلب مصطلم كلاهما بمعنى واحد إلا أن الاصطلام أخص وأرق من الامتحان في جريان عبارات أهل هذه الطريقة".

(١٠) اصطلاحات الصوفية، ابن عربي: ص١٥، وقارن هامش اصطلاحات الصوفية للكاشاني: ص٥٥.

(١١) الفتوحات المكية، لابن عربي: ٥٢٢/٢.

(١٢) معجم اصطلاحات الصوفية: الكاشاني: ص٥٥، وقارن اصطلاحات الفنون، التهانوي: ٢١٢/١.

(١٣) الإنسان الكامل، الجيلي: ٥٤/٢.

(١٤) موقع على الإنترنت: بعنوان: رباط الفقراء إلى الله تعالى.

(١٥) المعجم الصوفي، عبد المنعم الحفني: ص٢٤.

الإماتة (الموت وأنواعه)

كلمة الموت فى أصلها اللغوى لها عدة معان:

فالموت ضد الحياة، والميت: الذى مات، والميت المائت: الذي لم يمت بعد.

وقيل الميت يصلح لما قد مات ولما سيموت قال الله تعالى: ﴿ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ﴾ (سورة الزمر: ٣٠).

وجمع بين اللغتين عدى بن الرعلاء[١] فقال :

ليس من مات فاستراح بميت
إنما الميت ميت الأحياء
إنما الميت من يعيش شقيا
كاسفا باله قليل الرجاء
فأناس يُمَصَّصون ثماداً
وأناس حلوقهم فى الماء

وموت مائت: كقولك ليل لائل، يؤخذ له من لفظه ما يؤكد به، ففى حديث الثوم والبصل «من أكلهما فليمتهما طبخا»[٢] أى فليبالغ فى طبخهما لتذهب حدتهما ورائحتهما[٣].

وبمثل هذا يستخدم الصوفية كلمة الموت للمبالغة فى قهر النفس كما سنبين.

والموت: السكون، وكل ما سكن فقد مات.

وقد أورد ابن عربى هذا المعنى وقال: الموت هو السكون، والتزم المعنى اللغوى للموت[٤] ، وهو ما يتيح إطلاق الموت على أمور أخرى قابلة للسكون.

والموت: الخمود، يقال ماتت النار: أى خمدت [٥].

وقد استخدم الجيلى هذا المعنى حين اعتبر الموت خمود النار الغريزية التى يكون بها سبب الحياة فى دار الدنيا[٦] .

وذكر ابن القيم فى مدراج السالكين أن الموت الإرادى هو قمع الشهوة المردية، وإخماد نيرانها المحرقة، وتسكين هوائجها المتلفة، فحينئذ يتفرغ القلب والروح للتفكير فيما فيه كمال العبد، ومعرفته، والاشتغال به [٧].

والموت يقع على أنواع بحسب أنواع

الحياة:

الأول: ما هو بإزاء القوة النامية الموجودة فى الإنسان والحيوانات والنباتات نحو قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ﴾ (الروم: ٥٠) وقوله سبحانه: ﴿ وَأَحْيَيْنَا بِهِۦ بَلْدَةً مَّيْتًا ﴾ (سورة ق: ١١).

الثانى: زوال القوة الحاسة، ﴿ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا ﴾ (مريم: ٢٣). وقوله سبحانه: ﴿ وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴾ (الروم: ٦٦).

الثالث: زوال القوة العاقلة وهو الجهالة نحو قوله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ ﴾ (الأنعام: ١٢٢) وإياه قصد بقوله: ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ (النمل: ٨٠).

الرابع: الحزن المكدر للحياة، وإياه قصد بقوله **"ويأتيه الموت من كل مكان وما هو بميت"** (إبراهيم: ١٧).

الخامس: المنام، فقيل النوم موت خفيف، والموت نوم ثقيل، وعلى هذا النحو سماه الله توفيا فقال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ ﴾ (الأنعام: ٦٠) وقوله: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ﴾ (الزمر: ٤٢)[٨].

وفى حديث الانتباه من النوم **«الحمد لله الذى أحيانا بعدما أماتنا وإليه النشور»**[٩].

سمى النوم موتا لأنه يزول معه العقل والحركة تمثيلا وتشبيها لا تحقيقا [١٠]

وقد يستعار الموت للأحوال الشاقة كالفقر، والذل، والسؤال، والهرم، والمعصية، وغير ذلك[١١]، ومنه الحديث: **«أول من مات إبليس لأنه أول من عصى»**[١٢]، وفى حديث موسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام قيل له: **«إن هامان قد مات، فلقيه فسأل ربه، فقال له: أما تعلم أن من أفقرته فقد أمته؟»**[١٣].

وهذه كلها معانٍ استخدمها الصوفية فى الحديث عن معنى الموت.

والموت فى اصطلاح الصوفية هو: قمع هوى النفس، فإن حياتها به، ولا تميل إلى لذاتها وشهواتها ومقتضيات الطبيعة البدنية إلا به، وإذا مالت إلى الجهة السفلية جذبت القلب الذى هو النفس الناطقة إلى مركزها، فيموت عن الحياة الحقيقية العلمية التى له بالجهل، فإذا ماتت النفس عن هواها بقمعه، انصرف القلب بالطبع والمحبة الأصلية إلى عالمه: عالم القدس والنور، والحياة الذاتية التى

لا تقبل الموت أصلا[١٤].

فالموت قمع هوى النفس، فمن مات عن هواه فقد حيى بهداه[١٥].

والصوفية يستخدمون كلمة (قوامع) للتعبير عن كل ما يقمع الإنسان عن مقتضيات الطبع والنفس والهوى عنها، وهى الأمداد الأسمائية والتأييدات الإلهية لأهل العناية فى السير إلى الله والتوجه نحوه[١٦].

والهوى: هو ميل النفس إلى مقتضيات الطبع والإعراض عن الجهة العلوية بالتوجه إلى الجهة السفلية[١٧].

وقد أجمع الصوفية على أن الروح مبدأ الحياة، وأن النفس مبدأ الشهوات، والقلب مركز المعرفة، والسر مركز المشاهدة أو الشهود، أو كما يقال أحيانا: النفس مبدأ الشهوات والأفعال المذمومة، والروح مبدأ الحياة والأفعال المحمودة، والعقل محل العلم، والقلب محل المعرفة والمحبة أصالة، ولكنه إن مال إلى النفس اتصف بصفاتها، وإن مال إلى الروح اتصف بصفاتها، فهو متقلب بينهما[١٨].

ولقد نقل الصوفية النفس من المعنى الواسع الشامل للفجور والتقوى إلى المعنى المحدود فى الأمارة بالسوء، وأطلقوا على الصفات المذمومة فى الإنسان لفظة النفس من باب إطلاق العام على الخاص[١٩].

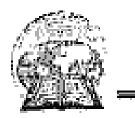
وقد ذكر الإمام الغزالى: أن النفس مشترك بين عدة معان.

لكن الاستعمال الغالب على أهل التصوف أنه يراد بالنفس المعنى الجامع لقوة الغضب والشهوة فى الإنسان، لأنهم يريدون بالنفس الأصل الجامع للصفات المذمومة من الإنسان، فيقولون: لابد من مجاهدة النفس وكسرها[٢٠].

والمنهج الصوفى فى قمع هوى النفس يبدأ أولا بأن يجتهد الصوفى فى مراعاة نفسه، ومعرفة أخلاقها؛ فإنها الأمّارة بالسوء، ولا يغفل عنها وإن تناهى فى المعرفة، فإن النبى ﷺ كان مراعيا لها، ومستعيذا بالله من شرها، وكان على بن أبى طالب ﷺ يقول: (ما أنا ونفسى إلا كراعى غنم، كلما ضمها من جانب انتشرت من جانب).

وقال أبو بكر الوراق[٢١]: النفس مرائية على جميع الأحوال، منافقة فى أكثر الأحوال، مشركة فى بعض الأحوال.

وقال الواسطى[٢٢]: النفس صنم، والنظر إليها شرك، والنظر فيها عبادة.



وقيل: مثلها فى إبداء الحسن وإخفاء القبيح مثل الجمرة، لونها حسن وإنها لتحرق، وإن عوقبت تشوفت التوبة، وتمنت الأوبة، وإن عوفيت ركبت هواها وأعرضت، قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَنْعَمْنَا عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ أَعْرَضَ وَنَـَٔا بِجَانِبِهِۦ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ فَذُو دُعَآءٍ عَرِيضٍ ﴿٥١﴾ ﴾ (فصلت: ٥١).

وقيل: مثل النفس مثل ماء واقف صاف، إن حركته تبين ما تحته من الحمأة والنتن[٢٣].

وبعد أن يعرف النفس يؤدبها بالرياضات، ولها صفتان: انهماك فى الشهوات، وامتناع عن الطاعات، فيروضها بالمجاهدات، وهى فطم النفس عن مألوفاتها، وحملها على خلاف أهويتها، ومنعها من الشهوات، ويأخذها بالمكابدات، وتجرع المرارات، بكثرة الأوراد، واستدامة الصوم والنوافل من الصلوات، مع الندم على المخالفات، ونقلها عن قبيح العادات[٢٤].

والمنهج الصوفى يعتمد أساسا على السعى إلى تزكية النفس، ومقاومة هواها وميلها، وكبح جماحها وأهوائها، ورغباتها الدنيوية، وهو إحدى الغايات الأولى للتصوف الإسلامى، ولذلك حينما سئل أبو الحسين النورى[٢٥] ما التصوف؟ فقال: **ترك كل حظ للنفس.**

وسئل الجنيد[٢٦] عن التصوف، فقال: تصفية القلب عن موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية، ومجانبة الدواعى النفسانية، ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، واستعمال ما هو أولى على الأبدية، والنصح لجميع الأمة، والوفاء لله على الحقيقة واتباع الرسول ﷺ فى الشريعة[٢٧].

وهذا المنهج الصوفى يعبر عنه برياضة النفس ومجاهدتها، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك فى قوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٤١﴾ ﴾ (النازعات: ٣٧- ٤١) وقوله سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾ ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

والصورة المثلى لمجاهدة النفس لدى الصوفية تكون بقمع النفس، وبموت هواها، وكبح جماحها، ولذلك يذكر السهروردى من مقامات وأحوال السالكين: مقام من سلك طريق

الرياضات والمكابدات وقهر النفس فى المخالفات، ويقول عنه: وهو أفضل الطرق[٢٨] ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُواْ ﴾ (القصص: ٥٤).

وهذه الدلالة الخاصة للموت فى المصطلح الصوفى، ربما ترجع إلى وقت مبكر من تاريخ الزهاد والمتصوفة.

فها هو الربيع بن خيثم أحد التابعين الذين أخذوا عن عبد الله بن مسعود، وهو أحد ثمانية من التابعين الذين انتهى إليهم أمر الزهد، وكان عبد الله بن مسعود إذا رآه قال: مرحبا يا أبا يزيد، ويجلسه إلى جنبه، ويقول: لو رآك رسول الله صلى الله عليه وسلم لأحبك، وما رأيتك إلا ذكرت المخبتين[٢٩].

كان يقوم الليل عابدا متهجدا، وكانت أمه تناديه قائلة: يا بنى، يا ربيع ألا تنام ؟ فيقول يا أمه، من جن عليه الليل وهو يخاف البيات، حق عليه ألا ينام. فلما بلغ أشده ورأت ما يلقى من البكاء والسهر نادته فقالت: يا بنى لعلك قتلت قتيلا ؟ فقال نعم يا والدة، قد قتلت قتيلا. قالت: ومن هذا القتيل يا بنى حتى يتحمل على أهله فيعفون؟ والله لو يعلمون ما تلقى من البكاء والسهر بعد، لرحموك. فيقول: يا والدة هى نفسى[٣٠]. وفى رواية: (قتلت قتيلا هى نفسى).

علل الربيع بكاءه وزهده وسهره لأمه بأنه قتل نفسه، وأقام لمن جاء بعده من الزهاد والمتصوفة صوره نموذجية للمجاهدة وكان أول من قال بها[٣١].

لقد وضع الربيع إذاً فى تاريخ المخبتين – ثم الصوفية من بعده – **فكرة قتل النفس**[٣٢].

ويؤصل الصوفية لهذا المعنى بالاستدلال على ذلك بقول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة: ٥٤) فمن تاب فقد قتل نفسه.

قال الإمام جعفر بن محمد الصادق ﷺ الموت هو التوبة[٣٣].

وقد ذكر الإمام الألوسى فى تفسير هذه الآية - عقب الحديث عن قصة بنى إسرائيل وعبادتهم للعجل، وأمر الله لهم بالتوبة بقتل أنفسهم – أن حظ العارف من هذه القصة أن يعرف أن هواه بمنزلة عجل بنى إسرائيل، فلا يتخذه إلها، ﴿ أَرَءَيْتَ مَنِ

اتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ ﴾ (الفرقان: ٤٣) وأن الله – سبحانه – قد خلق نفسه فى أصل الفطرة مستعدة لقبول فيض الله تعالى والدين القويم، ومتهيئة لسلوك المنهج المستقيم، والترقى إلى جناب القدس وحضرة الأنس.... فمتى أخلدت النفس إلى الأرض، واتبعت هواها، وآثرت شهواتها على مولاها، أمرت بقتلها بكسر شهواتها، وقلع مشتهياتها ليصح لها البقاء بعد الفناء، والصحو بعد المحو، وليست التوبة الحقيقية سوى محو البشرية بإثبات الألوهية... وهذا صعب لا يتيسر إلا لخواص الحق، ورجال الصدق، وإليه الإشارة ب"موتوا" قبل أن تموتوا، وقيل: أول قدم فى العبودية: إتلاف النفس وقتلها بترك الشهوات، وقطعها عن الملاذ[٣٤].

ويستدلون كذلك بقول الله تعالى: ﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَـٰهُ ﴾ (الأنعام: ١٢٢) يعنى ميتا بالجهل فأحييناه بالعلم[٣٥].

قال ابن عباس – رضى الله عنهما–: إن المراد بالميت: الكافر الضال، وبالإحياء الهداية، وبالنور: القرآن، وبالظلمات: الكفر والضلالة[٣٦].

ويستدلون كذلك أيضا بأحاديث جهاد النفس وسنتحدث عنها عند الحديث عن أنواع الموت.

أنــواع المــوت

المصطلحات الخاصة بأنواع الموت لدى الصوفية أُثرت أول ما أُثرت عن حاتم الأصم[٣٧] فهو أول من أطلقها حيث قال: من دخل فى مذهبنا هذا فليجعل فى نفسه أربع خصال من الموت: موت أبيض، وموت أسود، وموت أحمر، وموت أخضر.

فالموت الأبيض: الجوع، والموت الأسود: احتمال أذى الناس، والموت الأحمر: مخالفة النفس، والموت الأخضر: طرح الرقاع بعضها على بعض[٣٨].

ونجد هذا التصنيف عند ابن عربى ولم يضف جديدا [٣٩] حيث قال:

"فإن لأهل الله أربع موتات، موت أبيض: هو الجوع، وموت أحمر: وهو مخالفة النفس فى هواها، وموت أخضر: وهو طرح الرقاع فى اللباس بعض على بعض، وموت أسود: وهو تحمل أذى الخلق، بل مطلق الخلق"[٤٠].

وقال: سر الموت كرياته وكشف حسراته، فأبيضه: ألم حسى، وأحمره: ألم نفسى، وأسوده مرض عقلى، وأخضره مثل زهر النبات لما فيه من شتات [٤١].

- الموت الأبيض:

يعرف الصوفية الموت الأبيض بالجوع، ويعللون ذلك بأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب، فإذا لم يشبع السالك أو إذا كان السالك ممن لا يعرف الشبع بل لا يزال جائعًا، مات بالموت الأبيض، فحينئذ تحيى فطنته، لأن البطنة تميت الفطنة، فمن ماتت بطنته حييت فطنته[٤٢] لذلك يقول ابن عربى:

الجوع موت أبيض

وهو من أعلام الهدى

الجوع حلية أهل الله، وأعنى بذلك جوع العبادة وهو الموت الأبيض[٤٣].

والجوع أحد أركان الطريق الصوفى الذى يتكون من أربعة أشياء: الجوع، والعزلة (أو الخلوة) والسهر، وقلة الكلام (أو الصمت)[٤٤].

فهذه الأربعة تحصن من القواطع، فإن مقصود المريد: إصلاح قلبه ليشاهد به ربه، ويصلح لقربه وهى جنة وحصن - كما يذكر الصوفية - بها تدفع عنه القواطع، وتمنع العوارض القاطعة للطريق، فإذا فعل ذلك اشتغل بعده بسلوك الطريق[٤٥].

والجوع أهم هذه الأركان - فى نظر الصوفية - فإذا جاع المريد تبعه الأركان الثلاثة بالخاصية، إذ الجوعان من شأنه أن يقل كلامه، ويكثر سهره، ويحب العزلة عن الناس.

وأنشدوا:

بيت الولاية قسمت أركانه

ساداتنا فيه من الأبدال

ما بين صمت واعتزال دائما

والجوع والسهر النزيه الغالى

وكان أبو القاسم القشيرى[٤٦]- رحمه الله تعالى - يقول: إنما أساس باب الطريق الجوع، لأنهم لم يجدوا ينابيع الحكمة تحصل لهم إلا به، وقد كانوا يتدرجون فى تقليل الأكل شيئا فشيئا[٤٧].

ويقول سهل بن عبد الله التسترى[٤٨]: لما خلق الله الدنيا جعل فى الجوع العلم والحكمة، وجعل فى الشبع الجهل والمعصية، وكان - رحمه الله تعالى - إذا جاع قوى، وإذا شبع ضعف[٤٩].

وقال يحيى بن معاذ[٥٠]: لو كان الجوع يباع فى الأسواق لما كان لطلاب الآخرة أن يشتروا سواه، وقال: لو تشفعت إلى نفسك بالملائكة المقربين والأنبياء والمرسلين، فى ترك الشهوة لردّتهم أجمعين، ولو توسلت إليها بالجوع لانقادت

لك وصارت من الطائعين(٥١).

وقال: الزهد ثلاثه أشياء: **الخلوة، والقلة، والجوع.**

وقال: جوع التوابين تجربة، وجوع الزاهدين سياسة، وجوع الصديقين تكرمة(٥٢).

والجوع - كما يذكر الإمام الغزالى - ينقص دم القلب ويبيضه، وفى بياضه نوره، ويذيب شحم الفؤاد، وفى ذوبانه رقته، ورقته مفتاح المكاشفة، كما أن قساوته سبب الحجاب. ومهما نقص دم القلب ضاق مسلك العدو، فإن مجاريه العروق الممتلئة بالشهوات

وذكر عشر فوائد أخرى للجوع هى:

١- صفاء القلب وإيقاد القريحة وإنفاذ البصيرة.
٢- رقة القلب وصفاؤه الذى به يتهيأ لإدراك لذة المثابرة والتأثر بالذكر
٣- الانكسار والذل، وزوال البطر، والفرح، والأشر الذى هو مبدأ الطغيان والغفلة عن الله.
٤- أن لا ينسى بلاء الله وعذابه، ولا ينسى أهل البلاء.
٥- كسر شهوات المعاصى كلها، والاستيلاء على النفس الأمارة بالسوء.
٦- دفع النوم ودوام السهر.
٧- تيسير المواظبة على العبادة.
٨- يستفيد من قلة الأكل صحة البدن، ودفع الأمراض.
٩- خفة المؤونة فإن من تعود قلة الأكل كفاه من المال قدر يسير.
١٠- أن يتمكن من الإيثار والصدقة بما فضل من الأطعمة على اليتامى والمساكين(٥٣).

وابن عربى بالرغم من أنه يعتبر أن الجوع أحد أركان المجاهدة، التزاما بالمنهج الصوفى إلا أنه يعود فيذكر:

أن الجوع المطلوب فى الطريق هو للسالكين، جوع اختيار لتقليل فضول الطبع، ولطلب السكون عن الحركة إلى الحاجة، فإن علا فلطلب الصفة الصمدية، وحدّه عندنا صوم يوم، فإن زاد فإلى السحر، هذا هو الجوع المشروع الاختيارى، وما لنا طريق إلى الله إلا على الوجه المشروع، ولولا أن الله جعل هذا حد المصلحة فى عموم خلقه، لما وقته إلى هذا القدر، فلا يكون الإنسان فى الزيادة عليه أعلم بمصالح الجوع فى العبد من ربه، هذا غاية سوء الأدب. فينبغى للصالح

السالك ألا يزيد على الحد المشروع فيكون متبعا، فإن ترك العمل بالاتباع أعظم أجرا من العمل بالابتداع، فإنا بالاتباع بحكم الأصل....

ثم يبين المعنى المراد للأحاديث التى يستدل بها البعض على الجوع قائلا: ولما قال صلى الله عليه وسلم: **«إن الشيطان يجرى من ابن آدم مجرى الدم، فسدوا مجاريه بالجوع والعطش»** [٥٤]، لم يختلف أحد من العلماء ولا من أهل الله أنه أراد الصوم، والتقليل من الطعام فى السحور المسنون لمن واصل، وفى الإفطار لمن أفطر، فإنه قال صلى الله عليه وسلم: **«بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه»** [٥٥].

فلا يتعدى المريد الحدَّ الذى سنه من شرع الطريق إلى الله به.

فلا تجع من غير صوم فإنه غير طريق مشروعة..... ولا تلحق بأهل الغلط من أهل هذا الطريق الذين يجوعون تلامذتهم من غير صوم، أو يصومونهم ثم يطعمونهم قبل غروب الشمس، ذلك غلط منهم، وجهل بطريق الله تعالى، وإن كانوا يقصدون بذلك مخالفة النفس فما هذا موضعه، وإنما ينبغى أن يخالفوها فى تعيين المأكول على حد مخصوص، ووجه معين وميزان مستقيم يعرفه أهل الله

أما جوع الأكابر فجوع اضطرار، فإن الذى ينتجه الجوع قد حصل لهم ملكة لا تزول عنهم فى حال جوع ولا شبع، فلم يبق إلا التقليل، ولكن من الحلال إما للنشاط فى الطاعات، وإما لخفة الحساب[٥٦].

وهكذا يؤكد ابن عربى على عدة حقائق خاصة بالجوع:

أ- انه بالنسبة للسالكين أهل الطريق جوع اختيار، وأنه ليس مطلوبا لذاته أو لنفسه، وإنما لما يحدثه فى النفس والقلب من صفاء ورقة وضياء؛ ولذلك يقول: إن الجوع ليس مطلوبا لك حتى تستغنى بالشبع عنه، ولكن إن كان الجوع إذا قام بك أعطاك من الصفاء والرقة واللطافة والتحقق بالعبودية والافتقار ما يعطيه حقيقته، فأنت طالب له، غير مستغن عنه، فإن أعطاك الشبع ما أعطاك الجوع من كل ما ذكرناه، فقد استغنيت بالشبع عن الجوع ؛ إذ الجوع ليس مطلوبا لنفسه، وإنما هو مطلوب لما ذكرناه، فإذا وجدنا ذلك فى ضده، فلا حاجة لنا به؛ إذ الطبع يرده، كما أن الطبع يوجده، ولذلك كان رسول الله ﷺ

يتعوذ من الجوع ويقول: **إنه بئس الضجيع**[٥٧]، وذلك لأنه وإن أعطى ما ذكرناه ولكن لا يقطع أن يكون افتقاره ذلك إلى الله. بل قد يكون لغير الله، فلذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه: **«إنه بئس الضجيع»**[٥٨].

الجوع بئس ضجيع العبد جاء به
لفظ النبى فلا ترفع به رأسا
قد أدرك القوم فى تعيينه غلط
ولم يقيموا له وزنا وقسطاسا
من قال ما الجوع لم يعرف حقيقته
وقد أضل بما قد قاله الناسا
جوع العوائد محمود ولست أرى
فيما أراه من استعماله بأسا
جوع الطبيعة مذموم وليس يرى
فيه المحقق بالرحمن إيناسا[٥٩]

ب- أن الجوع لا يكون إلا عن صيام، أى لابد أن يكون مقصودا به العبادة عن طريق الصوم، فإن هذا هو الوجه المشروع للجوع.

ج- ألا يكون هذا الجوع المقصود للعبادة مؤديا إلى هلاك الشخص الذى يقوم بهذا النوع من أنواع الرياضة الروحية أو إلحاق الضرر به فى بدنه، حتى لا يفتر عن العبادة وممارسة أنواع أخرى من الطاعات[٦٠].

د- أن الجوع له حد ومقدار، وهو الجوع المحقق بخلاف الجوع المتخيل فما وقعت الاستعاذة النبوية إلا من الجوع المحقق فإنه يكون به الإنسان – كما يقول ابن عربى- عاصيا للشرع ظالما لنفسه إذا كان اختيارا، ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجوع قط إلا اضطرارا، وهو جال العلماء بالله لأنهم من صفتهم العدل[٦١].

وهكذا نلاحظ أن ابن عربى لم يتوقف عند الجوع كشرط ضرورى من شروط الطريق كما قرره أسلافه، بل نظر إلى الجوع كوسيلة لها فوائدها ومضارها الصحية والفكرية، ولها ممارسة خاصة من خلال نسبيتها[٦٢].

وارتباط الجوع بالزهد والتصوف يرجع إلى عهد مبكر فى الحياة الروحية فى الإسلام، فعباد الشام قد عرفوا باسم الجوعية. يقول الكلاباذى: وأهل الشام سموهم "جوعية" لأنهم إنما ينالون من الطعام قدر ما يقيم الصلب للضرورة، كما قال النبى صلى الله عليه وسلم: **«بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه»**[٦٣].

وكان أول من دعا إلى الجوع فى الشام كعب الأحبار[٦٤] وربطه بنور القلب

وضيائه، ونور الحكمة مما يعنى صلته بما يعرف فيما بعد بالموت الأبيض

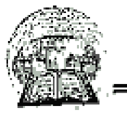
قال كعب: إنى لأجد نعت قوم يكونون فى هذه الأمة بمنزلة الرهبانية، قلوبهم على نور، تنطق ألسنتهم بنور الحكمة، تعجب الملائكة من اجتهادهم واتصالهم بمحبة الله، قيل من هم؟ قال: قوم جوعوا أنفسهم لله وظمؤوها، ينادى يوم القيامة، ألا ليقم أهل الجوع والظمأ، فيلتقطون من بين الصفوف فيؤتى بهم إلى مائدة منصوبة لم تر العيون ولم تسمع الآذان بمثلها، فيجلسون عليها والناس فى الحساب[٦٥].

وقال كعب أيضا: قال موسى عليه السلام: «**إنى لأجد فى الألواح صفة قوم على قلوبهم من النور مثل الجبال الرواسى تكاد الجبال والرمال أن تخر لهم سجدا من النور، فسأل ربه وقال: اجعلهم من أمتى، قال الله: يا موسى، إنى اخترت أمة محمد وجعلتهم أئمة الهدى، وهؤلاء طوائف من أمته، قال: يا رب فيما بلغوا هؤلاء، حتى آمر بنى إسرائيل يعملوا مثل عملهم وأبلغ نعمتهم. قال يا موسى إن الأنبياء كادوا أن يعجزوا عما أعطيت أمة محمد، يا موسى بلغوا أنهم تركوا الطعام الذى أحللت لهم رغبة فيما عندى، وكان عيشهم فى الدنيا الفلق من الخبز، والخلق من الثياب، أيسوا من الدنيا، وأيست الدنيا منهم، أقربهم منى وأحبهم إلى أشدهم جوعا وأشدهم عطشا، يا موسى لم يتقرب أحد إلى بشيء أفضل من كبد عطشت وجاعت، يا موسى ليس للجوع عندى ثواب إلا الجنة، يا موسى اصبر وتوكل علىّ، فهو أشرف العمل عندى، يا موسى من جاع وعطش فى الدنيا من خشيتى، شبع وروى فى الآخرة، يا موسى قل لبنى إسرئيل يتقربون إلى بذوب الشحوم واللحوم فى الدنيا، بقلة الطعام فإنها أحب الأشياء إلى، يا موسى طوبى لمن صحبهم وصحبوه أقربهم منى، وأبغض الناس إلى من أبغض جائعا عريانا من مخافتى**»[٦٦].

ثم يأتى بعد ذلك أبو سليمان الدارانى (المتوفى سنة ٢١٥هـ) فربط أيضا الجوع بالقلب وصفائه ونقائه ورقته حيث قال: إذا جاع القلب وعطش صفا ورق، وإذا شبع وروى عمى[٦٧].

وقال: مفتاح الآخرة الجوع، ومفتاح الدنيا الشبع، وأصل كل خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله تعالى[٦٨].

وبعد ذلك بقليل يأتى حاتم الأصم



ت٢٣٧هـ ليعرف الموت الأبيض بالجوع.

ويبقى رأى ابن عربى فى الجوع هو الجدير بالصحة والاعتبار خاصة وأنه اعتمد على الدلائل الشرعية الصحيحة والواضحة.

فهو اعتبر أن الجوع لأهل الطريق اختيارى، وأنه لا يكون إلا عن صيام، ولا يكون مؤديا إلى الهلاك وأن له حداً ومقداراً، وهو وسيلة لها فوائدها ومضارها

١- **الموت الأخضر:**

يعرف الصوفية الموت الأخضر بلبس المرقع من الخرق الملقاة التى لا قيمة لها[٦٩].

وآدابهم فى اللباس متفاوتة: فقد أجمعوا على إباحة لبس سائر الأنواع من الثياب، إلا ما حرمت الشريعة لبسه على الرجال وهو لبس الحرير[٧٠].

حكى عن أبى سليمان الدارنى - رحمه الله تعالى - أنه لبس قميصا أبيض، يعنى غسيلا، فقال له أحمد: لو لبست قميصا أجود من هذا، أو كما قال، فقال له: يا أحمد، ليت قلبى فى القلوب مثل قميصى فى الثياب

ويقال إن أبا حفص النيسابورى، - رحمه الله -، كان يلبس قميصا خزا، وثيابا فاخرة، وكان له بيت فرش فيه الرمال[٧١].

وقد ذكر الطوسى آداب الصوفية فى اللباس قائلا: وآداب الفقراء فى اللباس أن يكونوا مع الوقت، إذا وجدوا الصوف او اللبد أو المرقعة لبسوا، وإذا وجدوا غير ذلك لبسوا، والفقير الصادق أَيْش ما لبس يحسن عليه، ويكون عليه فى جميع ما يلبس الجلالة والمهابة، ولا يتكلف ولا يختار، وإذا كان عليه فضل يواسى من ليس معه، ويؤثر على نفسه إخوانه بإسقاط رؤية الإيثار، ويكون الخُلْقان أحب إليه من الجديد، ويتبرم بالثياب الكثيرة الجيدة، ويضن بالخريقات الخلق القليلة، ويتكلف للنظافة والطهارة[٧٢].

ويرى الصوفية أن الاقتصار على الأدون من الثياب والخلقان والمرقعات أفضل، لقول النبى ﷺ: «**ما قل وكفى خير مما كثر وألهى**»[٧٣]، ولأنه من الدنيا التى حلالها حساب، وحرامها عقاب، ولقوله صلى الله عليه وسلم: «**من ترك ثوب جمال وهو قادر على لبسه كساه الله من حلل الكرامة يوم القيامة**»[٧٤].

ويختارون لبس المرقعات لمعان منها: أنها أقل مئونة، وأقل تخرقا، وأبقى على صاحبها، وأقرب إلى التواضع، وأصبر

على الكد، وتدفع الحر والقر، ولا مطمع فيها لأحد من أهل الشر، وتمنع من الفساد والكبر[٧٥].

وآدابهم فى المرقعات مجانبة الشهرة منها، فلا يضيع أكثر أوقاته بالاشتغال فيها، وتلفيق بعضها إلى بعض، والتجاوز فى تزيينها؛ فإن ذلك يحصّل تفويت الوقت بلا فائدة دينية ولا دنيوية، وكان بعض المشايخ إذا رأوا الفقير تجاوز فى تزيين مرقعته ولباسه ازدروه، حتى قال بعضهم: لما فقدوا الفائدة من بواطنهم اشتغلوا بالظواهر وتزيينها. ورأى النبى صلى الله عليه وسلم على بعض الوفود ثيابا رثة، فقال: ألك مال؟ قال: نعم، قال: فلير عليك، قال: فيستحب فى ذلك التوسط[٧٦][٧٧].

وذكر الطوسى أن جماعة دخلوا على بشر بن الحارث رحمه الله تعالى وعليهم المرقعات، فقال لهم بشر: يا قوم اتقوا الله ولا تظهروا هذا الزى، فإنكم تعرفون به وتكرمون له، فسكتوا كلهم، فقام شاب من بينهم فقال: الحمد لله الذى جعلنا ممن يعرف به ويكرم له، والله لنظهرن هذا الزى حتى يكون الدين كله لله، فقال له بشر: أحسنت يا غلام، مثلك من يلبس المرقعة[٧٨].

وابن عربى لم يشجع ظاهرة المرقعات وإنما حصرها بأهل الله فى موتاتهم الأربع[٧٩].

فإذا قنع الصوفى بلبس المرقع، واقتصر على ما يستر العورة وتصح فيه الصلاة فقد مات الموت الأخضر، لاخضرار عينه بالقناعة، ونضارة وجهه بنضرة الجمال الذاتى الذى حيى به، واستغنى عن التجمل العارض كما قيل:

إذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضه
فكل رداء يرتديه جميل

وهو المشار إليه بقولهم:

وما الحلى إلا زينة لنقيصة
يتمم حسنا حيث ماء الحسن قصر
فأما إن كان الجمالُ موفرا
لحسنك لم يحتج إلى أن يزور

ولما رؤى الأمام الشافعى ﷺ وعليه ثوب خلق لا قيمة له، فعاب عليه من عاب، فأشار إلى أن تحقق النفس بجمالها الذاتى، منشدا:

لئن كان ثوبى فوق قيمته الفلس
فلى فيه نفس لا تقاومها نفس
فثوبك شمس تحت أنواره دجى
وثوبى ليل تحت ظلمته الشمس[٨٠]

وإنما سمى لبس المرقعات موتا أخضر

لأن حالته - كما يرى ابن عربى - حالة الأرض فى اختلاف النبات فيه والأزهار، فأشبه اختلاف الرقاع[٨١].

وهناك من يرى أن وجه الشبه بين المرقعات والنباتات الخضراء يمكن أن يتمثل فى أن كلا منهما يعد رمزا للحياة، فالنباتات الخضراء تعد رمزا للحياة غير المنظورة للأرض، كما أن المرقعات تعد رمزا للحياة الباطنية للصوفى.

وهذه الحياة الباطنية أو الروحية للصوفى إنما تكون عن طريق إماتة شهواته التى من مظاهرها لبس المرقعات[٨٢].

وواضح أن الصوفية لا يحرِّمون أى نوع من أنواع الثياب إلا ما حرمته الشريعة، وأنهم يؤكدون على طهارة ونظافة الثياب، وعدم التكلف ومجانبة الشهرة، ويهدفون بلبس المرقعات، التواضع، والزهد فى الدنيا، ومجاهدة النفس، وعدم الاستعلاء على البشر، والاشتغال بالباطن وتزيينه، وعدم الالتفات إلى الظاهر.

وإذا كانوا هم يؤكدون على إباحة جميع أنواع اللباس المشروعة، فإنه يمكن القول بأنه إذا توافرت هذه الغايات وتلك الأهداف، دون اللجوء إلى لبس المرقعات فلا شك أنه يكون أفضل.

ويعتبر الصوفية أنه بهاتين الموتتين - الأخضر والأبيض- تكتمل المرؤة.

قال على - كرم الله وجهه - فى وصيته لابنه الحسين - رضى الله عنهما-: واعلم يا بنى أنه لا يكمل المرء مروءته حتى لا يبالى أى طعاميه أكل ولا أى لباسيه لبس.

ولقد أحسن من قال:

توهم الجاهل المغرور عن سفه
أن الفضيلة فى الإثراء للرجل
وظن أن لباس المرء ينقصه
إذا غدا المرء عريانا عن الحلل
وما أدرى لتعاميه وغرته
بأن حلية أهل الفضل فى العقل[٨٣]

ج- الموت الأسود:

هو احتمال أذى الخلق، فإذا تحقق السالك بالمقام الذى يصير فيه بحيث لا يجد فى نفسه حرجا مما يناله من أذى الخلق، وسبهم، وشتمهم، وغير ذلك، فقد مات الموت الأسود، ويحيا بالإمداد من حضرة الجواد، لأنه يصير ممن قد شاهد النعم الباطنة عن غيره حين صارت فى حقه ظاهرة، لا يرى صدور الكل إلا من

محبوبه. كما قال القائل:

وقف الهوى بى حيث أنت فليس لى
متأخر عنه ولا متقدم
أجد الملامة فى هواك لذيذة
حبا لذكرك فليلمنى اللوّم
أشبهت أعدائى فصرت أحبهم
إذ كان حظى منك حظى منهم
وأهنتنى فأهنت نفسى عامدا
ما من يهون عليك ممن يكرم[٨٤]

وكان الشيخ نجم الدين البكرى رضى الله عنه يقول: من أعظم أخلاق المريد التحمل لأذى الناس، وكظم غيظه ما استطاع، فإن كل من لم يحمل كظم الغيظ، فلابد من وقوعه فى ذل الاعتذار[٨٥].

وذكر المحاسبى أن علامة حسن الخلق: احتمال الأذى فى ذات الله، وكظم الغيظ، وكثرة الموافقة لأهل الحق على الحق، والمغفرة، والتجافى عن الزلة[٨٦].

ويعلل ابن عربى تسمية تحمل أذى البشر بالموت الأسود؛ لأن فيه غم النفس، والغم ظلمة النفس، والظلمة تشبه فى الألوان السواد[٨٧].

إن الإنسان حينما يتحمل الأذى يشعر بالحزن والغم، والحزن فيه كآبة يمكن التعبير عنها بظلمة النفس، ولما كانت الظلمة توافق السواد، لذلك يمكن التعبير عن تحمل الأذى، وما يحدث عنه من حزن وغم بالموت الأسود[٨٨].

٣- الموت الأحمر:

عرفه البعض بأنه مخالفة النفس، وهى العبارة التى ذكرها حاتم الأصم، وابن عربى.

وهناك من عرفه بمخالفة الهوى[٨٩].

لذلك يقول الإمام الشعرانى: ومن شأن المريد مخالفة هوى نفسه، فلا يوافقها قط فيما تهواه، وقد أجمع الأشياخ على أن رأس مال المريد مخالفة نفسه، ومن أطلق عنان نفسه فيما تهواه فقد أهلكها.

وكان أبو حفص - رحمه الله - يقول: من لم يتهم نفسه على دوام الحالات، ولم يخالفها فى جميع شهواتها، ولم يجرها إلى مكروهها فى سائر الأوقات، فهو معذور فى سائر الحالات.

وكان أبو بكر الطهسنانى يقول: أعظم حجاب بينك وبين ربك موافقة نفسك[٩٠].

وهو ضرب من ضروب المجاهدة، ومن شأن المريد مجاهدة نفسه دائما فى ترك

الشهوات[٩١].

وسمى ذلك الموت بالموت الأحمر، لأنه شبيه بحمرة الدم، فإن من خالف هواه فقد ذبح نفسه[٩٢].

وهذا الموت - كما يذكر الكاشانى - جامع باقى الموتات كلها، لأنها لا تتحقق بدونه، وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لما كان يرجع من قتال الكفار: «**رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال: مخالفة النفس**»[٩٣].

وفى حديث آخر: «**المجاهد من جاهد نفسه**»[٩٤]. فمن مات عن هواه فقد حيا بهداه من موت الضلالة، وبمعرفته من موت الجهل، كما قيل:

وفى الجهل قبل الموت موت لأهله
وأجسادهم قبل القبور قبور
وكل امرئ لم يحى بالعلم قلبه
فليس له بعد الممات نشور

وقالوا:

ليس من مات فاستراح بميت
إنما الميت ميت الأحياء

وقالوا:

لم يمت موتة الوفاة ولكن
مات من كل صالح وحميد[٩٥].

أ. د/ أحمد على عجيبة

الهوامش:

(١) شاعر جاهلي اشتهر بنسبته إلى أمه حيث لم يعرف اسم أبيه (الزركلي: الأعلام جـ٤ صـ٢٢٠).

(٢) أخرجه مسلم فى صحيحه كتاب/ المساجد ومواضع الصلاة / باب / نهى من أكل ثوما أو بصلا(٨٧٩)، والنسائى فى سننه / كتاب / المساجد /باب /من يخرج من المسجد(٧٠١)، وابن ماجه فى سننه / كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها / باب / من أكل الثوم فلا يقربن المسجد(١٠٠٤)، كتاب / الأطعمة/ باب / أكل الثوم والبصل (٣٣٥٤)، وأحمد فى مسنده (٨٥، ١٨١، ٢٢٣).

(٣) لسان العرب (مادة موت) صـ٤٩٢٤ ط دار المعارف.

(٤) د/ إبراهيم محمد تركى: فلسفة الموت عند الصوفية صـ١٥١ ط دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر سنة ٢٠٠٨ م الإسكندرية.

(٥) الزمخشرى: أساس البلاغة (مادة موت) جـ٢ صـ٤٠٤ الهيئة العامة لقصور الثقافة سنة ٢٠٠٢، القاهرة.

(٦) الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر جـ٢ صـ٥٣ ط صبيح سنة ١٢٦٨هـ القاهرة.

(٧) ابن القيم: مدارج السالكين جـ٣ صـ٢٤٦ تحقيق: عماد عامر ط دار الحديث ط أولى سنة ١٩٩٦م القاهرة.

(٨) الراغب الأصفهانى: المفردات فى غريب القرآن صـ٤٧٦، ٤٧٧ تحقيق: محمد كيلانى ط الحلبى سنة ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م، الفيروز آبادى: بصائر ذوى التمييز جـ٤ صـ ٥٣٦، تحقيق عبد العليم الطحاوى ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م القاهرة.

(٩) رواه البخارى / كتاب / الدعوات / باب / ما يقول إذا نام (٥٨٣٧)، (٥٨٣٩)، (٥٨٤٩)/ كتاب التوحيد / باب / السؤال بأسماء الله (٦٨٤٥)، ومسلم / كتاب / الذكر والدعاء / باب / ما يقول عند النوم (٤٨٨٦)، والترمذى / باب / الدعوات عن رسول الله (٣٣٣٩)، وأبو داود / كتاب/ الأدب / باب / ما يقول عند النوم (٤٣٩٠)، وابن ماجة / كتاب / الدعاء / باب / ما يدعوا إذا انتبه من الليل.

(١٠) لسان العرب مادة (موت) صـ٤٢٥٩.

(١١) نفسه صـ ٤٢٩٦.

(١٢) ذكره أبو نعيم الأصفهانى فى حلية الأولياء ٣٠٤/٧ ط دار الكتاب العربى – بيروت – ط الرابعة ١٤٠٥ هـ. و ذكره ابن عساكر فى تاريخ مدينة دمشق ١٥٤/١٦ ط دار الفكر – بيروت ١٩٩٥م تحقيق محب الدين العمرى. و ذكره ابن الجوزى فى صفة الصفوة ٢٣٣/٢.ط دار المعرفة - بيروت – ط الثانية ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م تحقيق محمود فاخورى ومحمود قلعه جى . و ذكره ابن الأثير فى النهاية فى غريب الأثر ٢٦٩/٤، وابن منظور فى لسان العرب صـ٤٢٩٦.

(١٣) ذكره ابن الأثير فى النهاية فى غريب الأثر ٢٦٩/٤ ط المكتبة العلمية – بيروت – ١٣٩٩ هـ تحقيق عادل الزاوى ومحمود الطناحى. و ذكره ابن منظور فى لسان العرب صـ٦٩٢٤.

(١٤) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية صـ١٠٥، تحقيق: د/ عبد الخالق محمود، ط ثانية، دار المعارف سنة ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م القاهرة.

(١٥) الجرجانى: التعريفات صـ ٢١١ ط الحلبى، القاهرة.

(١٦) راجع، التعريفات صـ ١٥٩، اصطلاحات الصوفية صـ ١٥٤، أحمد الكمشخانوى النقشبندى: جامع

الأصول في الأولياء صـ ٩٣، د/رفيق العظم: موسوعة مصطلحات الصوفية صـ ٧٧٢، ٧٧٣، ط أولى مكتبة لبنان سنة ١٩٩٩م.

(١٧) اصطلاحات الصوفية صـ ٦٨، جامع الأصول صـ ١٠٥.

(١٨) د/ أبو العلا عفيفي: الملامتية والصوفية وأهل الفتوة صـ ٥٠ الجمعية الفلسفية المصرية ط الحلبي سنة ١٢٦٤ هـ - ١٩٤٥م القاهرة، ضياء الدين السهروردي: آداب المريدين صـ ٦١.

(١٩) د/ عبد الله الشاذلي: التصوف الإسلامي في ميزان الكتاب والسنة المجلد الثالث صـ ١٢٤ ط دار الهداية.

(٢٠) الإمام الغزالي: إحياء علوم الدين جـ ٣ صـ ٤ دار الصابوني.

(٢١) أبو بكر محمد بن عمر الحكيم الوراق أصله من ترمذ، وأقام ببلخ، له الكتب المشهورة في أنواع الرياضات والمعاملات والآداب، السلمي: طبقات الصوفية صـ ٥٢ ط دار الشعب سنة ١٣٨٠ هـ القاهرة.

(٢٢) أبو بكر محمد بن موسى الواسطي، وأصله من فرغانة، من قدماء أصحاب الجنيد، وأبي الحسين النوري وهو من علماء مشايخ القوم، لم يتكلم أحد في أصول التصوف مثل ما تكلم هو، وكان عالما بالأصول وعلوم الظاهر، مات بمرو بعد العشرين وثلاثمائة من الهجرة النبوية (المرجع السابق صـ ٧٢).

(٢٣) أبو النجيب ضياء الدين السهروردي: آداب المريدين صـ ٥٩، ٦٠. تحقيق: فهيم محمد شلتوت، دار الوطن العربي - القاهرة.

(٢٤) نفس المصدر صـ ٥٢.

(٢٥) أبو الحسين النوري، اسمه أحمد بن محمد، بغدادي المولد والمنشأ، خراساني الأصل يعرف بابن البغوي كان من أجل مشايخ القوم وعلمائهم، لم يكن في وقته أحسن طريقة منه، ولا ألطف كلاما، توفي سنة تسعين ومائتين (طبقات الصوفية صـ ٣٨).

(٢٦) أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز، أصله من نهاوند، ومولده ومنشؤه بالعراق، كان فقيها تفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقته، توفي سنة سبع وتسعين ومائتين (نفس المصدر صـ ٣٦).

(٢٧) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف صـ ٣٤، ٣٥. تحقيق: محمد أمين النواوي، ط ثانية، مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م القاهرة.

(٢٨) آداب المريدين ص ٤٥.

(٢٩) أبو نعيم الأصفهاني: حلية الأولياء جـ ٢، صـ ١٠٥، ١٠٦ ط دار الريان للتراث - ط خامسة سنة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م - القاهرة

(٣٠) نفس المصدر جـ ٢ صـ ١١٤.

(٣١) د/ كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع صـ ٢٧٨، دار الأندلس.

(٣٢) د/ علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ٣ صـ ٢٣٠. ط الثامنة. دار المعارف- القاهرة.

(٣٣) الكاشاني: اصطلاحات الصوفية صـ ١٠٥، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام صـ ٤٣٨، تحقيق: الدكتور/ عاصم إبراهيم الكيالي، ط أولى، دار الكتب العلمية سنة ٢٠٠٤م - ١٤٢٥هـ بيروت.

(٣٤) الإمام الألوسي: روح المعاني جـ ١ صـ ٢٦١. ط دار التراث - القاهرة.

(٣٥) اصطلاحات الصوفية صـ ١٠٦.

(٣٦) روح المعانى حـ٨ صـ١٨.

(٣٧) حاتم الأصم: أبو عبد الرحمن حاتم الأصم من أهل بلخ، كان أحد من عرف بالزهد، واشتهر بالورع، توفى سنة سبع وثلاثين ومائتين (انظر فى ترجمته: طبقات الصوفية صـ٢٢، حلية الأولياء جـ٨ صـ٧٣، الخطيب البغداوى: تاريخ بغداد حـ٨ صـ٢٤١، مكتبة الخانجى- القاهرة، أبو حفص المصرى: طبقات الأولياء صـ١٤٥ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط أولى. دار الكتب العلمية سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م -بيروت.

(٣٨) طبقات الصوفية صـ٢٢،٢٢، حلية الأولياء جـ٨ صـ٧٨.

(٣٩) د/ سعاد الحكيم: المعجم الصوفى صـ١٠٢٠ ط أولى، المؤسسه الجامعية للدراسات والنشر سنة ١٤٠١هـ- ١٩٨١م – بيروت.

(٤٠) ابن عربى: الفتوحات المكية جـ١ صـ٢٥٨، دار صادر- بيروت.

(٤١) نفس المصدر جـ٢ صـ٢٥٢.

(٤٢) اصطلاحات الصوفية صـ١٠٦، لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام صـ٤٣٩، التعريفات صـ٢١١، راجع أيضا: جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم صـ١٠٠، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى صـ٩٥٣.

(٤٣) الفتوحات المكية جـ٢ صـ١٨٧.

(٤٤) الإمام عبد الوهاب الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية جـ١ صـ٥٦، تحقيق: طه عبد الباقى سرور، السيد محمد عبد الشافعى. الناشر: مكتبة المعارف، بيروت، راجع أيضا: إحياء علوم الدين جـ٣ صـ٧٦.

(٤٥) إحياء علوم الدين جـ٣، صـ٧٧،٧٦.

(٤٦) أبو القاسم القشيرى: عبد الكريم بن هوزان بن عبد الملك النيسابورى، أحد أئمة الإسلام ولد فى ربيع الأول سنة ست وسبعين وثلاثمائة، كان فقيها بارعا أصوليا، محققا، متكلما، محدثا، له عدة مصنفات أشهرها: الرسالة القشيرية، ولطائف الإشارات وغيرها. توفى سنة خمس وستين وأربعمائة (راجع: السبكى، طبقات الشافعية جـ٥ صـ١٥٢- ١٦٣، تحقيق: محمد محمود الطناحى، وآخرين، ط دار إحياء الكتب العربية، والخطيب البغدادى: تاريخ بغداد جـ١١ صـ٨٣.

(٤٧) الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية صـ٥٦.

(٤٨) أبو محمد سهل بن عبد التسترى، أحد أئمة القوم وعلمائهم والمتكلمين فى علوم الرياضات، توفى سنة ثلاث وثمانين ومائتين، وقيل سنة ثلاث وتسعين (راجع طبقات الصوفية صـ٤٨، حليسة الأولياء جـ١٠ صـ١٩٨_٢٢٢، طبقات الأولياء صـ١٨٤.

(٤٩) الأنوار القدسية صـ٥٦،٥٧.

(٥٠) أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازى، تكلم فى علم الرجاء وأحسن فيه مات سنة ثمان وخمسين ومائتين (راجع طبقات الصوفية صـ٢٦، حلية الأولياء جـ١٠ صـ٥٢، طبقات الأولياء صـ٣٢٧.



(٥١) آداب المريدين صـ٩٩.

(٥٢) حلية الأولياء جـ١٠ صـ٦٧، طبقات الصوفية صـ٢٧، راجع أيضا أقوال وآداب الزهاد والمتصوفة فى الجوع فى كتاب: اللمع للطوسى، تحقيق: د/ عبد الحليم محمود، طه عبد الباقى سرور ط دار الكتاب الحديثة سنة ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م - القاهرة، إحياء علوم الدين جـ٣ صـ٨٢.

(٥٣) إحياء علوم الدين جـ٣ صـ٧٦، ٨٤- ٨٨.

(٥٤) قال العراقى: متفق عليه من حديث صفية دون قوله (فضيقوا مجاريه بالجوع والعطش) هامش كتاب الإحياء جـ١ صـ٢٣٢، رواه البخارى/ كتاب/ الاعتكاف/ باب/ زيارة المرأة زوجها فى اعتكافه، وكتاب/ بدء الخلق/ باب/ صفة إبليس، ومسلم/ كتاب/ السلام/ باب/ بيان أنه يستحب لمن رئى خاليا بامرأة وكانت زوجته.

(٥٥) أخرجه الترمذى/ كتاب/ الزهد عن رسول الله/ باب/ ما جاء فى كراهية الأكل(٢٣٠٢)، وابن ماجة/ كتاب/ الأطعمة/ باب/ الاقتصاد فى الأكل وكراهية الشبع(٣٣٤٠)، وأحمد فى مسنده من حديث المقداد بن معد كرب الكندى (١٦٥٥٦).

(٥٦) الفتوحات المكية جـ٢ صـ١٨٧- ١٨٨.

(٥٧) أخرجه النسائى/ كتاب/ الاستعاذة/ باب الاستعاذة من الجوع (٥٣٧٤، ٥٣٧٣)، وأبو داود/ كتاب/ الصلاة/ باب/ فى الاستعاذة (١٣٢٣)، وابن ماجة/ كتاب/ الأطعمة/ باب/ التعوذ من الجوع (٣٣٤٥).

(٥٨)الفتوحات المكية جـ٢ صـ٦٥٨.

(٥٩) نفس المصدر جـ٢ص١٨٨.

(٦٠) فلسفة الموت عند الصوفية صـ١٨٩.

(٦١) الفتوحات المكية جـ٢ صـ٦٥٨.

(٦٢) المعجم الصوفى صـ٢٥٥.

(٦٣) التعرف لمذهب أهل التصوف صـ٢٩، ٣٠.

(٦٤) كعب بن مانع الحميرى اليمانى العلامة الحبر الذى كان يهوديا فأسلم بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم قدم المدينة من اليمن فى أيام عمر بن الخطاب رضى الله عنه، حدث عن بعض الصحابة، توفى بحمص ذاهبا للغزو فى أواخر خلافة عثمان بن عفان رضى الله عنه، راجع ابن الجوزى: صفة الصفوة جـ٤ صـ٢٠٢، تحقيق: محمود فاخورى، د/ محمد رواس قلعة جى، دار المعرفة سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م بيروت.

(٦٥) حلية الأولياء جـ٥ صـ٣٨١، ٣٨٢.

(٦٦) نفس المصدر جـ٢ صـ ٣٨٨، ٣٨٩.

(٦٧) طبقات الصوفية صـ٢٠، حلية الأولياءجـ٩ صـ٢٦٦.

(٦٨) حلية الأولياء جـ٩ صـ٢٥٩.

(٦٩) راجع: اصطلاحات الصوفية صـ١٠٦، لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام صـ٤٣٩، التعريفات صـ٢١١.

(٧٠) آداب المريدين صـ ٢٦.

(٧١) اللمع صـ٢٤٨، ٢٤٩.

(٧٢) نفس المصدر صـ ٢٤٩.

(٧٣) مسند الأمام أحمد جـ٥ صـ١٩٧ (٢١٧٦٩)، صحيح ابن حبان جـ٢ صـ١٦٢، جـ٤ صـ١٢٢، والمستدرك على الصحيحين جـ٢ صـ٤٨٢ (٣٦٦٢).

(٧٤) المعجم الكبير جـ٣ صـ١٨٩.

(٧٥) آداب المريدين صـ٢٧.

(٧٦) سنن الترمذي، باب ما جاء في الإحسان والعفو جـ٤ صـ٢٦٤ (٢٠٠٦).

(٧٧) آداب المريدين صـ١٣٥.

(٧٨) اللمع صـ٢٤٨.

(٧٩) الفتوحات جـ١ صـ٢٥٨، جـ٢ صـ١٨٧، راجع المعجم الصوفي صـ٧١٩.

(٨٠) راجع: اصطلاحات الصوفية صـ١٠٦، ١٠٧، لطائف الإعلام صـ٤٣٩.

(٨١) الفتوحات المكية جـ١ صـ٢٥٨.

(٨٢) فلسفة الموت عند الصوفية صـ١٩٠، ١٩١.

(٨٣) لطائف الإعلام صـ٤٣٩، ٤٤٠.

(٨٤) نفس المصدر صـ٤٤٠، راجع أيضا اصطلاحات الصوفية صـ١٠٧، التعريفات صـ٢١١.

(٨٥)الأنوار القدسية فى معرفة قواعد صوفية جـ١ صـ١٤٢.

(٨٦) المحاسبى: آداب النفوس صـ١٤٧، تحقيق: مجدى فتحى السيد ط دار السلام – القاهرة سنة ١٩٩١م.

(٨٧) الفتوحات المكية جـ١ صـ٢٥٨.

(٨٨) فلسفة الموت عند الصوفية صـ١٩٣.

(٨٩) لطائف الإعلام صـ٤٤٠.

(٩٠) الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية جـ١ صـ٥٩..

(٩١) نفس المصدر جـ١ صـ٨٠.

(٩٢)الفتوحات المكية جـ١ صـ٢٥٨.

(٩٣) ذكره الزيلعى فى تخريج الأحاديث والآثار ٢٩٥/٢، وقال: قلت غريب جدا وذكره الثعلبى هكذا من غير سند. ط دار ابن خزيمة – الرياض – ط الأولى ١٤١٤هـ – تحقيق عبد الله السعد. وذكره العجلونى فى كشف الخفا ٥١٢/١، ٥١٣، و قال: قال الحافظ ابن حجر فى تسديد القوس هو مشهور على الألسنة وهو من كلام ابراهيم بن عيلة انتهى.

وأقول: الحديث فى الإحياء قال العراقى: رواه البيهقى بسند ضعيف عن جابر ورواه الخطيب فى تاريخه عن جابر بلفظ قدم النبى صلى الله عليه وسلم من غزاة فقال عليه الصلاة والسلام قدمتم من خير مقدم وقدمتم من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر قالوا وما الجهاد الأكبر قال مجاهدة العبد هواه انتهى؟

والمشهور على الألسنة رجعنا من الجهاد الأصغر الى الأكبر دون باقيه ففيه اقتصار انتهى.ط مؤسسة الرسالة



– بيروت – ط الرابعة ١٤٠٥هـ – تحقيق أحمد القلاش. وذكره ابن رجب الحنبلي في جامع العلوم والحكم ١٩٦/١وقال: ويروى هذا مرفوعا من حديث جابر بإسناد ضعيف ولفظه قدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر قالوا وما الجهاد الأكبر قال مجاهدة العبد لهواه.ط مؤسسة الرسالة – بيروت – ط السابعة ١٤١٧هـ – تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس..

(٩٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه باب فضل الجهاد – ذكر انقطاع الأعمال عن الموتى وبقاء عمل المرابط إلى يوم القيامة مع أمنه من عذاب القبر جـ١٠/ص ٤٨٤ .ط مؤسسة الرسالة – بيروت – ط الثانية ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م – تحقيق شعيب الأرناؤوط. والترمذي في سننه كتاب فضائل الجهاد – باب ما جاء في فضل من مات مرابطا، وقال: قال أبو عيسى وفي الباب عن عقبة بن عامر وجابر وحديث فضالة حديث حسن صحيح ج٤/ص١٦٥ط دار إحياء التراث – بيروت – تحقيق أحمد شاكر، و أحمد في مسنده ٢٠/٦ط مؤسسة قرطبة بمصر بدون تاريخ.

(٩٥) لطائف الإعلام صـ٤٤١، ٤٤٠، اصطلاحات الصوفية صـ١٠٥،١٠٦.



التأويل

مفهوم التجربة بالمعنى العلمى يختلف كل الاختلاف عن مفهوم "التجربة" فى فضاء التصوف بوجه عام. ذلكم أن التجارب فى ميدان العلم من صفاتها أنها تعمم، وتتكرر، لما لها من صفة "الموضوعية" حيث يتم بالضرورة التحقق من صدقها أو عدم صدقها. أما فيما يخص الحياة الروحية فإن التجربة تبدأ من "الفرد" وتنتهى عنده، لأنها شديدة الخصوصية، ومن ثم فإن من صفاتها الذاتية والأساسية أنها لا يمكن أن "تُعمم" حيث يستحيل التحقق من صدقها أو عدم صدقها.

إن التجربة الصوفية، أو لنقل حالة الوجد التى يحياها الصوفى، لا تعتمد على حسٍ أو عقلٍ، بل على حدس خاص. إنها حالة شعورية خالصة من المحال نقلها إلى الآخر. لهذا لا يحق لأحد أن يحكم بالصدق أو الكذب على مثل هذه الحالات الشعورية الوجدانية، ولعل ذلك راجع إلى عدم وجود معيار أو مقياس يمكن – على ضوئه – أن نتحقق من صدق الصوفى أو عدم صدقه. علينا فى هذا الصدد: إما أن نُصدق الصوفى فيما يقول ويفعل، أو لا نُصدقه. على أنه لا يحق لنا أن نطالبه بإقامة "البرهان" و "الدليل" على ما يقول، وعلى ما يعانيه ويعاينه.

لقد تجاوز الصوفى مرحلة البرهان (العقل)؛ ولهذا يقول أبو العلا عفيفى: "إن الناس فى أمر الصوفى بين شيئين إما أن يُصَدِّقوا ما يُخبرهم به (الصوفى)، أو يَضْربوا بكلامه عرض الحائط"[1].

ولما كانت نقطة انطلاق الصوفية هى "الحدس"، ترتب على ذلك عجز الصوفية جميعًا عن التعبير، تعبيرًا حقيقيًا، عن تجربتهم الروحية لأن اللغة، فضلاً عن أنها وعاء الفكر، فإنها فى واقع الأمر، إما أن تعتمد على المحسوسات مباشرة، وإما إن تستند، فى نهاية المطاف، إلى أمور حسية. إن الصوفية جميعًا لا يعترفون بالحس والعقل كمصدرين وحيدين للمعرفة يمكن الاطمئنان إليهما، والاعتماد

عليهما فى "ولوج الحياة النورانية الخالصة".

ولما كان الهدف الذى يسعى إليه الصوفية جميعًا هو حالة من حالات العيان المباشر، حيث يتم المحو، حيث الفناء، ومن ثم البقاء، فإن هذه الحالة لا تحدث إلا بعد تجاوز الصوفى مرحلتى الحس والبرهان (العقل).

إن الصوفية يسعون إلى حالة من حالات التوحد، سواء كان وحدة شهود، أو وحدة وجود، وهذه حالة من المستحيل أن يُعبِّر عنها الصوفى بلغة حسية، لكن الصوفي، فى عين الوقت، يجد نفسه مضطرًا إلى التعبير عن هذه التجربة الفريدة التى هى شديدة الخصوصية وشديدة التفرد بلغة حِسية.

هنا تكمن المفارقة: حالة الوجد حالة ذاتية، من المحال التعبير عنها، لكن الأمر يقتضي، فى عين الوقت، أن يبوح الصوفية بما يشعرون به، ولهذا فإنهم يلجئون إلى اللغة "الحسية".

إذا كان الأمر كذلك فإن من سمات لغة "الصوفية" أنها لغة "رمزية"، ولهذا "إذا تحدثت رابعة العدوية (على سبيل المثال) عن الحب الإلهى، أو القديسة كاترين عن "الزواج الروحي" قلنا: هذا شعور جنسى مُقَنَّع... وإذا قال أبو اليزيد البسطامى: إنه رأى فى المنام أنه ضرب خيمته بجوار العرش، قلنا: هذا الرجل يهذى ... وإذا ذكر الصوفية كلمة "النكاح" ... أو "الخمر"، أو ما ماثل ذلك، قلنا: هؤلاء قوم محرومون، استولى عليهم سلطان شهوة مكبوتة. وكذلك إذا تغنوا بحب "ليلى" و"سعدي"، وبجمال الثغر، وسواد الشعر، وامتشاق القوام، قلنا: قوم استغرقوا فى المادية ولذائذها".

لهذا كثرت اتهامات الصوفية فى أقوالهم فى الحب الإلهى عن أحد طريقين: إما عدم تأويل هذه الأقوال، أو إساءة تأويلها قصدًا أو عن غير قصد[٢].

على ضوء ذلك فإن الصوفى لا غنى له عن لغة الرمز والإشارة، واصطناع أساليب التمثيل، والتصوير، لكى يُترجم عن أحواله ويعبر عن مواجيده وأذواقه، مهما يكن فى لغة الرمز من قصور عن التعبير، لأن موضوعات تجاربه خارجة عن نطاق الموضوعات الحسية والعقلية التى تُعبر عنها اللغة الوضعية الاصطلاحية[٣].

وهذا ما عبر عنه "ستيس" فى كتابه "التصوف والفلسفة" بالقول: "إنَّ تعذر

التعبير عن حقائق التصوف بألفاظ اللغة راجع أساسًا إلى أن اللغة مصبوبة فى قوالب العقل، والصوفى بالضرورة يعيش فى العالم المكانى - الزمانى، حيث قوانين المنطق.

ولما كانت تجربته تنتمى إلى عالم آخر هو عالم الواحد لا الكثير، فهو حين ينتهى من تجربته ويريد أن ينقل مضمونها إلى الغير، من خلال عملية تذكر لها، تخرج الكلمات من فمه، فيدهش حين يجد نفسه يتحدث بالمتناقضات. وهنا يتهم اللغة بالقصور، ويعلن أن تجربته مما لا يمكن التعبير عنه"[٤].

ولهذا فإننا فى قراءتنا لأصحاب التصوف ينبغى أن نميز فى أقوالهم بين ظاهر اللفظ وبين باطنه. فالصوفى يتحدث عن الشهود فيصفه بأنه فيض من النور الإلهى الذى ينغمس وينكشف به سر الخليقة. ويتحدث عن الحب فيصفه بأنه نار محرقة تنمحى فيها الشخصية الفردية ويفنى فيها المحب فى المحبوب. ويتحدث عن الحرية فيصفها بأنها الانطلاق من قيود العبودية إلى سعة فناء السرمدية. ويشبّه النفس بطائر يحن أبدًا إلى الرجوع إلى وطنه الأول. ويتحدث عن الخمر، والسكر، والساقي، وعن المغانى والأطلال... وعن ليلى، ولبنى، وعزه، وسلمى، كما يتحدث عن الوصال، والعناق، والتلاقي، والفراق، والهجر، والأنس، والوحشة، وغير ذلك من ألفاظ الغزل الإنساني"[٥].

لهذا فإن من المألوف أن يلجأ الصوفية إلى هذا الأسلوب الرمزى للتعبير عن حالتهم الشعورية. هذا الأسلوب الذى يجمعهم جميعًا فيما بينهم من حيث الفهم المشترك لانتمائهم إلى فضاء واحد هو فضاء التصوف.

وفضلاً عما سبق فإن الصوفية يلجأون إلى استخدام الأسلوب الرمزى كنوع من أنواع "التقية" حيث يستطيعون من خلال هذا الأسلوب وبواسطته التعبير عن ما يؤمنون به من جهة، وما قد يرغبون فيه من إيصال رسائل "فكرية" إلى من يحيطون بهم من جهةٍ أخرى، بحيث لا يتمكن المتربصون بهم من إيقاعهم فى شراك الكفر والزندقة والهرطقة، فضلاً عن الخروج على الحكام ... لأن للصوفي، فى نهاية المطاف، موقفًا واضحًا من مفهومى الحرية والعبودية، الأمر الذى له، بطبيعة الحال، أبعاده السياسية.

فى هذا السياق يقول عبد الرحمن بدوي: إن عالم الأولياء (الصوفية) عالم رمزى خالص ابتدعته هذه الأرواح النبيلة العالية ليخلقوا للإنسان معانى جديدة على الأرض. إنهم كالشعراء يخلقون عوالم خاصة بهم يهرب إليها الإنسان، أو بالأحرى يحيا فيها الطامحون بأبصارهم إلى ما فوق التراب يأسًا من عالم الفعل والواقع، وشحذًا للهمم إلى عالم أسمى، عالم إنسانى مع ذلك.

والأولياء من أجل هذا يجذبون العلوى إلى الأرضي، ويرفعون الأرضى إلى العلوي، حتى يتألف من هذا المزيج الجديد عالم جديد يهيبون بالنفوس الظامئة إلى المُثل العليا أن تدخل فيه، ولو للحظات، من حياتهم اليومية. لهذا نراهم يُمجدون الإنسان فى الله، ويُمجدون الله فى الإنسان. إنهم يسعون إلى الباطن حينما يرون الناس عاكفين على الظاهر، ويطلبون الحقائق بينما يطلب غيرهم الوقائع. إننا نشاهد اللامعقول يصرخ فى معظم أحداث الحياة ووقائعها، فكيف نريد منهم أن يقتصروا على العقل، ولا ينشدوا ملكة أخرى للإدراك..."[6].

لغة الصوفى إذًا هى لغة رمزية، وما دامت لغة رمزية فإن "التأويل" أمر لا مناص منه فى قراءتنا لكتابات الصوفية وما فيها من شطْح، وسُكْر، وقبض، وبسط، ومحو، وفناء، ومشاهدة، ومعاينة، وتوحد...الخ.

يقول القشيرى "اعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها لأغراض، لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيهم بإطلاقها. وهذه الطائفة يستعملون ألفاظًا، فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجماع والستر على من باينهم فى طريقتهم لتكون معانى ألفاظهم مُستَبْهَمة على الأجانب غِيرَةً منهم على أسرارهم، أن تشيع فى غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعةً بنوع تكلُّفٍ أو مجلوبةً بضرب تصرف، بل هى معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[7].

التأويل والتفسير:

ثمة تعريفات كثيرة للتأويل ... وكلها تُؤدى فى النهاية إلى فهم واحد له. التأويل، من حيث اللغة، مشتق من آل إليه ... رجع وصار. ويقال آل الشيء: رده، وآل الرعية:

ساسهم. أول الشيء: أرجعه. يقال فى الدعاء، لمن فقد شيئا: أول الله عليك ضالتك. وأول الكلام: فسَّره، ورده إلى الغاية المرجوة منه. وآل الرؤيا عبرها، وآل الكلام أوله[٨].

وقيل التأويل مصدر أوله يؤوله تأويلاً مثل حَوّلَ تحويلاً وعوّلَ تعويلاً، وقولهم آل يؤول: أى عاد إلى كذا ورجع إليه[٩].

وقيل أيضًا التأويل فى كلام العرب: المرجع والمصير ... مأخوذ من آل يؤول إلى كذا، أى صار إليه. وأولته: صيرته إليه. وقيل التأويل تفعيل من آل يؤول، وهو الذى يُستجار به فى الشدة ويُفزع إليه عند عارض النائبة. فتأويل القرآن كذلك[١٠].

أما عن التأويل بالمعنى الاصطلاحى فنطالع فى كتاب التعريفات للجرجاني: التأويل فى الأصل: الترجيح، وفى الشرع صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذى يراه موافقًا للكتاب والسُنة، مثل قوله تعالى: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَيَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ (يونس، ٣١) إن أراد به إخراج الطير من البيضة، كان تفسيرًا، وإن أراد به إخراج المؤمن من الكافر، أو العالم من الجاهل، كان تأويلاً[١١].

وجاء فى كشاف اصطلاحات الفنون "التفسير بيانُ لفظ لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا. والتأويل توجيه لفظ متوجه إلى معانٍ مختلفة إلى واحد منها بما ظهر من الأدلة.

وقال الماتريدي: التفسير: القطع، القطع على أن المراد من اللفظ هذا ... والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع...

وقال أبو طالب الثعلبي: التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقةً أو مجازًا، كتفسير الصراط بالطريق، والصيّب بالمطر، والتأويل تفسير باطن اللفظ مأخوذ من الأول وهو الرجوع بعاقبة الأمور. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد. والكاشف دليله كقوله تعالى ﴿ إِنَّ رَبَّكَ لَبِٱلْمِرْصَادِ ۝ ﴾ (الفجر:١٤) تفسيره أنه من الرصد، يقال: رصدته: رتبته والمرصاد مفعال منه. وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله والغفلة عن الأُهْبة – والاستعداد للعرض عليه.

وقيل التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية"[١٢].

وفى شرحه لهياكل النور

للسهروردي، يقول: "الدواني": التأويل هو إرجاع صور الأوضاع الشرعية إلى عالمها، والمعانى التى هى لها، وكشف تلك الحقائق من تحت تلك الصور[١٣].

كذلك قيل: التأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذى يوافق الكتاب والسُنة. ولذلك فهو يختلف باختلاف حال المؤول من صفاء الفهم ورتبة المعرفة. قال "أبو الدرداء": لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوها كثيرة. وهذا كل محرض لكل طالب صاحب همة أو يُصفى موارد الكلام ويفهم دقيق معانيه[١٤].

أما ابن تيمية فقال: التأويل فى عُرف المتأخرين من المتفقهة والمتكلمة والمحدثة والمتصوفة، ونحوهم هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجح لدليل يقترن به. وهذا هو التأويل الذى يتكلمون عليه فى أصول الفقه ومسائل الخلاف ... والمتأول عليه وظيفتان: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذى ادعاه، وبيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر، (وهذا هو التأويل الذى يتنازعون فيه فى مسائل الصفات)...

وأما التأويل فى لفظ السلف فله معنيان: أحدهما تفسير الكلام أو بيان معناه... فيكون التأويل والتفسير عند هؤلاء متقاربا أو مترادفًا ...

والمعنى الثالث من قسمى التأويل هو نفس المراد بالكلام، فإن الكلام إن كان طلبًا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا... فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة فى الخارج، سواء كانت ماضيةً أو مستقبلةً"[١٥].

ويقول ابن قيم الجوزية: إن التأويل فى اصطلاح أهل التفسير والسلف من أهل الفقه فمرادهم به: التفسير والبيان. أما التأويل الشائع، فى عرف المتأخرين من أهل الأصول والفقه، هو صرف اللفظ عن ظاهره.

وعرفه الالوسى (شهاب الدين) بقوله: "إن التأويل إشارة قدسية ومعارف سبحانية تنكشف عن سجف العبارات للسالكين وتنهل سُحب الغيب على قلوب العارفين. وقيل: التأويل تفسير اللفظ بمعنى لا يدل عليه الظاهر بحيث يدل اللفظ على شيء ويفسر بشيء آخر.

وقيل أيضًا: التأويل: هو التحول، والانتقال من المعنى الظاهرى والمباشر، المستفاد من النصوص الدينية، إلى معنى

آخر عقلي ومجازي"[١٦].

وورد في المعجم الفلسفي أن تأويل الكتب المقدسة تأويلاً رمزيًا يشير إلى معانٍ خفيةٍ[١٧].

هذه هي بعض تعريفات التأويل، والتي لاحظنا من خلالها أن فريقًا من العلماء والدارسين قد سوى – أحيانا – بين التأويل وبين التفسير، بينما أكد فريق آخر وجود اختلاف رئيسي بين المفهومين، أو إن شئت، المصطلحين... وهنا نؤكد على أن "التفسير" مشتق من الفسر، وهو البيان والكشف. ويقال هو مقلوب السفر، نقول: أسفر الصبح إذا أضاء. وقيل مأخوذ من التفسرة. إن التفسير يعني الكشف والإظهار. وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة[١٨].

ويقول شهاب الدين السهروردي (أبو حفص عمر بن محمد): التفسير علم نزول الآية وشأنها وقصتها والأسباب التي نزلت فيها، وهذا محظور على الناس كافة القول فيه إلا بالسماع والأثر. وبهذا المعنى يرى السهروردي أن التفسير هنا مباين للتأويل، الذي هو عنده: صرف الآية إلى معنى تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسنة[١٩].

وقيل كذلك عن التفسير إنه الشرح والبيان: الفسر الإبانة وكشف المغطى. واستفسرته سألته أن يُفسِّر لي. وقيل: التفسير كشف المراد عن اللفظ المُشْكِل. وقد ورد لفظ تفسير في موضع واحد في القرآن الكريم: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ (الفرقان: ٣٣) والمقصود الوضوح والجلاء والبيان[٢٠].

بهذه الدلالة لمصطلح التفسير يكون علم التفسير علمًا يبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية ومعانيها التي يحمل عليها حال التركيب وغير ذلك. كمعرفة النسخ، وسبب النزول، وقصة توضيح ما أُبهم في القرآن ونحو ذلك. أضف إلى هذا أن التفسير كعلم عُرف بأنه يبحث عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله، وسنده، وأدائه وألفاظه، ومعانيه المتعلقة بالألفاظ والمتعلقة بالأحكام[٢١].

وقد ميز ابن تيمية بين التفسير والتأويل في عبارات موجزة، قائلاً: ثمة فرق بين معرفة الخبر وبين المُخْبَر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن،

ومعرفة المُخْبَر به هى معرفة تأويله[٢٢]. إن الله - سبحانه - إنما أنزل القرآن ليُعلم ويُفهم، ويفقه، ويتدبر، ويتفكر فيه: محكمه ومتشابهه، وإن لم يعلم تأويله.

تأسيسًا على كل ما سبق نستطيع القول إن التفسير يتضمن من الجهة الاصطلاحية التأويل ﴿ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ (الإسراء: ٣٥) أى أحسن تفسيرًا. لكن هذا لا يعنى أن التفسير هو التأويل فى كل الأحوال، لأن التأويل فى نهاية المطاف ترجيح دلالة على دلالة أخرى أو عدة دلالات.

أما التفسير فإنه يعنى، فى المقام الأول، بيان معنى اللفظ وإظهاره، وإجلائه.

ولهذا نحن نوافق على ما قيل من أن "التفسير خاص بالآيات المحكمات لتفصيل مجملها وشرح غامضها، أما التأويل فإنه ينصب على المتشابهات لبيان دلالتها الصحيحة... ويكون التأويل للراسخين فى العلم السِّرى الباطن... وأما أصحاب العلم الظاهر فليس لهم أن يؤولوا وإنما ميدانهم التفسير فقط".

فى هذا السياق يقول حسن حنفى "التفسير Exegesis هو مجرد إخراج النص من حيز العبارة إلى حيز اللغة، والإعراب تفسير النص إلى الخارج، كما يعنى ذلك حرفا ex، فى حين أن التأويل هو إدخال النص إلى الداخل، إلى أعماق النفس، كما يقتضى ذلك حرفا in. التفسير مهمة علماء التفسير وعلماء أصول الفقه، فى حين أن التأويل من اختصاص علماء أصول الدين والفلاسفة والصوفية[٢٣]".

ونطالع فى دائرة المعارف الإسلامية أن الصوفية وإخوان الصفاء والشيعة والمدارس الفكرية التى لم تمرق من الإسلام(!!) ولكنها انحرفت، إلى حد ما، عن طريق السُنة، وجدوا جميعهم فى التأويل أداةً صالحة لجعل آرائهم متفقة مع المعنى الحرفى للقرآن، بل ذهبوا إلى حد استنباط آرائهم من نصوصه.

والى جانب التفسير الحرفى لنصوص القرآن نشأ تفسير رمزى النزعة وَجَدَ فى ثنايا القرآن أفكارًا بعيدةً عن المألوف"[٢٤].

لماذا التأويل:

إن التأويل، فيما نرى، ضرورة معرفية ودينية فى آن واحد. ذلكم أن فهم النص، أى نص، سواء كان مقدسًا أو غير

مقدس، لا يمكن أن يستقيم فهمه إلا بآلية التأويل، تلك الآلية التى تفرضها فرضًا طبيعة اللغة العربية بوجه خاص. أضف إلى هذا أن لغة القرآن الكريم، التى هى من عند الله الحكيم، الذى يخاطب العقل البشرى القاصر والمحدود، تراعى تباين المتلقين للخطاب الديني، من حيث مستوياتهم الفكرية من جهة، كما أن هذه اللغة تتحدث، من جهة أخرى، عن أمور كثيرة، ليست حسيةً، لكن لا مناص من استخدام اللغة الحسية فى مخاطبة المبعوث إليهم الرسول، رحمة لهم من جهة رب العالمين.

إن العقل البشرى بوضعه هذا عاجز عن أن "يحيط علمًا" بفهم القرآن على حقيقته، ومن ثم يصعب عليه أن يقبض على الحقائق الكبرى الواردة فى القرآن، سواء ما يتعلق بها وبالإنسان وبالكون ككل.

ولعل هذا كان الدافع لما صرح به "الكوثري" بالقول: إن من أبى التأويل فى القرآن والسُنة فهو متحجر الدماغ جامد خامد، ومن توخى التأويل فى الجميع فهو قرمطى هالك. وأهل الحق (!!) يرون الأخذ بالظاهر فى محله والتعويل على التأويل فى موضعه. والتأويل هو بيان مآل ما يحتاج إلى النذير من القول، وتبين ما يؤول إليه الكلام"[٢٥].

إن التأويل أضحى أمرا ضروريا لأنه "يحقق الوئام النظرى بين الأنا والعالم، والاتساق بين الذات العارفة وموضوع المعرفة. الذات تريد المعرفة بحواسها وذهنها والواقع عَصِىٌّ عليها بعلاماته ودلالاته، هنا يأتى التأويل ليبنى الجسور المعرفية بين الذات والموضوع حتى يُصبح العالم مفهوما تستطيع الذات أن تعيش فيه وتتعامل معه"[٢٦].

بعد أن ذكر الغزالى فى رسالته "قانون التأويل" الحاجة الملحة إلى آلية التأويل فى فهم النص، تحدث عن خمس فئات من المؤوِّلين. يقول الغزالي: "بين المعقول والمنقول تصادم فى أول النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع فى الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعًا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كل واحد أصلاً ويسعى فى التأليف والتوفيق بينهما. فهم إذن خمس فرق:

أ - الظاهريون، جردوا النظر إلى المنقول.

ب - العقليون الخلص الذين لم يكترثوا بالنقل.

جـ - الذين جعلوا المعقول أصلاً (حيث) جحدوا الكثير.

د - الذين جعلوا المنقول أصلاً، فظهر لهم التصادم بينه وبين المعقول.

هـ - الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهمًا، المنكرة لتعارض العقل مع الشرع وكونه حقًا.

ويضيف الغزالى فى عبارات، غاية فى الدقة والموضوعية: من كَذَّبَ العقل، فقد كَذَّب الشرع، إذ بالعقل عُرف صدق الشرع. ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبى والمتنبي، والصادق والكاذب. كيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرعُ إلا بالعقل. وهؤلاء هم — عند الغزالى — الفرقة المحقة[٢٧].

على أن ثمة ضوابط ينبغى أن يراعيها كل من يلجأ فى فهمه للنص إلى آلية التأويل. من أهم هذه الضوابط:

١- لا ينبغى الطمع فى الاطلاع (التأويل) على كل شيء. قال تعالى:

﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾ (الإسراء: ٨٥)،

ومن ثم فإن تأويل البعض ليس حجة على نفى سائر الاجتهادات الأخرى، لأن الحقيقة المطلقة لا يمكن أن ينالها فرد، ومن ثم فإن المعرفة الإنسانية هى فى النهاية معرفة نسبية.

٢- لا ينبغى التكذيب ببرهان العقل، لأن العقل لا يكذب، لأنه لو كذب فإنه يكذب فى إثبات الشرع.

٣- الكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات. لأن الحكم على مراد الله - سبحانه - ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين خطر[٢٨].

٤- من ضوابط تأويل بعض آيات القرآن الكريم، بوجه خاص، أن يعلم المؤوِّل "أن القرآن منه ناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وله وجوه: فمنه متشابه لاختلاف أوقاته فى الواجب وفى الكائن، مما أخبر الله أنه كائن. ومنه متشابه والمعانى مختلفة. ومنه مقدم ومؤخر، ومنه خاص وعام، وموصول ومفصول، ومنه غريب اللغة، ومنه ما لا يعرف

معناه إلاَّ بالسُّنَّة أو بالإجماع، ومنه ما لا يعرف معناه إلا بعد تلاوة ما يأتى فى سورته وأمثال... وغير ذلك"[29].

هذه الضوابط أكد عليها رجالات التصوف الكبار، حيث قال معظمهم:

أ – لا ينبغى أن يكون "الذوق" معارضًا للظاهر، نافيًا له، صادمًا للفظ القرآن.

ب – أن يكون للتأويل شاهد من الكتاب والسُّنَّة.

جـ - ألا يعارضه عقلٌ ولا شرعٌ.

د - ألا يدعى الذائق كذب غيره.

هـ - ضرورة مراعاة مقاصد الشريعة، على أن تتحقق هذه المقاصد وفق ضوابط شرعية (الحفاظ على النسل قد يكون بالزواج أو بالزنا).

و - إن النص حاكم فى نهاية المطاف على الواقع من خلال القيم الثابتة والمطلقة للنص، ومن ثم يغدو النص أداةً من أدوات إصلاح الواقع عن طريق قراءة جديدة تحافظ على أصول العقيدة، لكنها فى عين الوقت، لا تحجر على العقل فى تطلعه نحو المستقبل. ليس ثمة تفسير واحد للنص، أو تأويل أُحادى له، لأن التباين والتعدد، سمة رئيسية من سمات الجهد الإنسانى[30].

لهذا لم يكن ابن عربى مخطئًا حين غلق باب الجهد بطبيعة التجربة الصوفية غلقًا محكمًا؛ لا يتأتى للجاهلين أن يخوضوا فيه. فذكر فى "الرسالة الغوثية" أن الاتحاد حال، وأن من آمن بالاتحاد الذاتى قبل وقوع الحال فقد كفر، ومن أراد "التعبير عنه" بعد الوصول إليه فقد أشرك. وما ذكره كتاب "الجلالة" من أنك إذا سمعت بالاتحاد من أهل الله تعالى أو وجدته فى مصنفاتهم فلا تفهم منه ما فهمت من الاتحاد الذى يكون بين الموجودين، فإن مرادهم من الاتحاد ليس شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذى الكل به موجود، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودًا به، معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودًا خالصًا اتحد به فإنه محال"[31].

نماذج من تأويلات الصوفية:

فى البداية لابد من التأكيد على أن الصوفية جميعًا يذهبون إلى أن الله - سبحانه - قد اصطفى من عباده فئة

"أودع فيهـا لطـائف أسـراره وأنـواره لاستبصار ما ضمنه من دقيق إشاراته وخفى رموزه بما لوح لأسرارهم من مكنوناته، فوقفوا بما خُصوا به من أنوار الغيب على ما استتر عن أغيارهم"(٣٢).

ولقد ذكر السلمى فى تفسيره، نقلاً عن جعفر الصادق، القول: "كتاب الله على أربعة أسماء: العبادة، والإشارة، واللطائف، والحقائق. فالعبادة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء"(٣٣). وقد سبق أن ذكرنا أن الوقوف عند الظاهر والسعى إلى فهمه هو فحوى "التفسير"، أما تجاوز الظاهر إلى الباطن وفهمه والتعبير عنه بلغة رمزية هو التأويل بعينه.

على أن المرء يمكن أن يجتهد فى أى فن من العلوم ويكون له فى هذا الفن شأن كبير اللهم إلا فى التصوف الذى هو فى عرف الصوفية "اصطفاء من الله": أما أن تكون مستنبطا للإشارة من العبارة فهذه خصوصية فريدة لابد أن يسبقها إجتباء إلهى. ويضيف القشيرى فى لطائفه "إما أن تُقبل على القرآن الكريم لتستشف الجواهر من وراء الظواهر، فهذه مسألة ينبغى أن تقترن بجهود مضنية فى تصفية النفس والقلب من كل العلائق وتخليتهما عن كل الشواغل الدنية وتحليتهما بكل الأوصاف السنية"(٣٤).

فيما يتعلق بالحروف المقطعة فى أوائل السور، يرى القشيرى أنها من المتشابه الذى لا يعلم تأويله إلا الله. ومع هذا سمح لنفسه الاجتهاد فى بعضها، فقال – على سبيل المثال – "الم": الألف من اسم الله، واللام تدل على اللطيف، والميم تدل على اسم المجيد و الملك.

وقيل الألف تدل على اسم الله، واللام على اسم "جبريل" والميم تدل على اسم "محمد" ﷺ. ويضيف القشيرى: إن الألف من بين سائر الحروف انفردت عن أشكالها بأنها لا تتصل بحرف فى الخط وسائر الحروف تتصل بها، إلا أحرف يسيرة. فلينتبه العبد عند تأمل هذه الصفة لاحتياج الخلق بجملتهم إليه واستغنائه عن الجميع(٣٥).

وفى تأويله لـ "بسم الله" يقول: الباء: بره بأوليائه، والسين: سره مع أصفيائه، والميم مننه على أهل ولايته(٣٦). وفى موضع لاحق يقول: "قوم عند سماع بسم الله تذكروا بالباء، براءة الله - سبحانه وتعالى - من كل سوء، وبالسين سلامته سبحانه عن كل عيب، وبالميم مجده

سبحانه بعز وصفه. وآخرون يذكرون عند الباء: بهاءه، وعند السين: سناءه، وعند الميم: ملكه.

وعن تأويل قوله تعالى: ﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾ (البقرة: ٢٨).

يقول القشيري: وكنتم أمواتًا... يعنى نطفة أجزاؤها متساوية فأحياكم بشرًا، اختص بعض أجزاء النطفة بكونه عظما وبعضها بكونه لحما، وبعضها بكونه شَعْرا... ثم يُميتكم بأن يجعلكم عظامًا ورفاتًا، ثم يُحييكم بأن يحشركم بعدما صرتم أمواتًا، ثم إليه تُرجعون، أى إلى ما سبق حكم من السعادة والشقاوة.

ويقال: كنتم أمواتًا بجهلكم عنا، ثم "أحياكم" بمعرفتكم بنا، ثم يُميتكم عن شواهدكم، ثم يُحييكم به بأن يأخذكم عنكم، ثم إليه تُرجعون أى يحفظ أحكام الشرع بإجراء الحق...

ويقال: "كنتم أمواتا" لبقاء نفوسكم، فأحياكم بفناء نفوسكم، ثم يُميتكم عنكم عن شهود ذلك لئلا تُلاحظوه، فيفسد عليكم، ثم يُحييكم بأن يأخذكم عنكم، ثم إليه تُرجعون فى قبضته سبحانه وتعالى.

ويقال: يحبس عليهم الأحوال: فلا حياة بالدوام، ولا فناء بالكلية، كلما قالوا: هذه حياة وبينا (لعلها وبينما) هم كذلك — إذا أدل عليهم فأفناهم فإذا صاروا إلى الفناء أثبتهم وأبقاهم. فهم أبدًا بين نفى وإثبات، وبين بقاء وفناء، وبين صحو ومحو، كذلك جرت سننه سبحانه معهم[٣٧].

وعن تأويل قوله سبحانه ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١١٦﴾ ﴾ (التوبة:١١٦) يقول القشيري: سُنته سبحانه أن يجذب أولياءه عن شهود مُلْكه إلى رؤية مِلْكه ثم يأخذهم من مطالعة ملكه إلى شهود حقه. فيأخذهم من رؤية آياته إلى رؤية صفاته، ومن رؤية صفاته إلى شهود ذاته[٣٨].

وعن قوله سبحانه: ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ۚ أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ۚ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (البقرة:١١٤) يقول القشيري: الإشارة هنا إلى أن الظالم من خَرَّب أوطان

العبادة بالشهوات، وأوطان العبادة نفوس العابدين. وخرِّب أوطان المعرفة بالمنى والعلاقات، وأوطان المعرفة قلوب العارفين وخرِّب أوطان المحبة بالحظوظ والمساكنات، وهى أرواح الواجدين، وخرِّب المشاهدات بالالتفات إلى القريات وهى أسرار الموحدين[٣٩].

وعن قوله سبحانه: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ (البقرة: ١٥٢) يقول القشيري: الذكر استغراق الذاكر في شهود المذكور ثم استهلاكه فى وجود المذكور، حتى لا يبقى منك أثر يذكر، فيقال: قد كان مرةً فلان. "فاذكرونى أذكركم" أى كونوا مستهلكين فى وجودنا نذكركم بعد فنائكم عنكم... وطريقة أهل العبارة: {فاذكرونى} بالموافقات، "أذكركم.. بالكرامات". وطريقة أهل الإشارة: "فاذكرونى" بترك كل حظ، "أذكركم" بأن أقيمكم بحقى بعد فنائكم عنكم. "فاذكروني" بقطع العلائق "أذكركم" بنعوت الحقائق[٤٠].

أما على الجانب الآخر أقصد الفلاسفة الإشراقيين وبعض رجالات التصوف فإنه يصعب حصر هؤلاء من جهة، كما يصعب سرد كل اجتهاداتهم بشيء من التفصيل، من جهة أخرى.

فلا شك أن قصة "حى بن يقظان" تُمثل، بصورة أو أخرى، علاقة الإنسان بالله، سواء كان هذا الإنسان فيلسوفًا، أو فيلسوفًا إشراقيًا، أو متصوفًا، كما هو الحال بالنسبة لكل من: ابن طفيل، وابن سينا، ثم السهروردي. كذلك لابد من أن نشير هنا إلى "رسالة الطير" لكل من ابن سينا، والغزالي، فضلاً عن "منطق الطير" لفريد الدين العطار... حيث تتسم هذه الأعمال الكبرى بالأسلوب الرمزي، الأمر الذى يتطلب اللجوء إلى آلية التأويل لفك "شفرات" بعض رموز هذه التجربة، حتى يتمكن المرء – إن استطاع – ولوج هذا النفق الطويل الذى يصعب دخوله... وحتى إن دخله المرء فإنه يصعب عليه السَّيْر فيه، وحتى إنْ سار فيه، فثمة شك كبير فى أن يصل إلى النهاية، رغم المعاناة التى عاناها وعاينها طوال هذه الرحلة التى قد تتوج بالكشف والمشاهدة والفناء حيث البقاء.

ولقد وقف نفر من كبار رجالات التصوف عند أربع محطات كبرى (درجات) من مراحل التوحيد:

١- الدرجة الأولى من درجات التوحيد هى درجة من يقولون لا إله إلا الله،

وهى درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الإلوهية إلا إلى الله.

٢- الدرجة الثانية من درجات التوحيد هى درجة من يقولون: لا هو إلا هو، وهؤلاء ينفون عن "الهو" الإلهى كل أنواع "الهو" أعنى أنه لا أحد غيره "هو" يقدر على أن يسميه "هو" لأن كل "هو" يصدر عنه ويشتق منه.

٣- الدرجة الثالثة من درجات التوحيد هى درجة من يقولون: لا أنت إلا أنت. والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب، وينكرون كل "أنت" تريد أن تشهد على نفسها بهذا.

٤- الدرجة الرابعة والأخيرة، هى درجة من يقول: "لا أنا إلا أنا"، مع ملاحظة أن الأنا عند الصوفى ليس هذا "الأنا" الذى يقول "أنا"، وإنما هو الأنا الذى فُصل عن الأنا "أنا" تجاوزًا من الله إلى الإنسان، أى تقال على الإنسان على سبيل المجاز[41].

هذه الدرجات الأربع تأتى مطابقة لما سبق أن نادى وجاهر به البسطامى (+٢٦١هـ) حيث قال إنه قد حج مرة فرأى البيت، ثم حج مرة ثانية فرأى البيت وصاحبه، وفى الحجة الثالثة لم ير البيت ولا صاحبه.. والحج هنا رمز للسفر الروحي[42].

بهذا المعنى نستطيع أن نفهم قول الحلاج "اعلم أن العبد إذا وَحَّد ربه تعالى فقد أثبت نفسه، ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفي، وإنما الله تعالى هو الذى وَحَّد نفسه على لسان من يشاء من خلقه"[43].

ولا شك أن منظومة "منطق الطير" للعطار عمل صوفى كبير يكشف بجلاء عن معاناة النفس داخل البدن وسعيها الدائب والدائم للتحرر من أغلاله. هذا التحرر، أو لنقل تجاوزًا الخلاص، لا يتم إلا من خلال العلم والمعرفة، حيث تستطيع قلة قليلة من الطيور الوصول إلى المرحلة النهائية من مراحل التصوف.

جاءت منظومة "منطق الطير" للعطار مؤلَّفةً من مجموعة من المقالات، فحواها أن الطيور كلها اجتمعت، أو إن شئت، عقدت مؤتمرًا، ناقشت فيه "الطريق" التى يمكن أن يسلكوها للوصول إلى الإله

الذى بيده وحده خلاصهم. هذا الإله الذى أسماه أحد الهداهد "السمرغ" طالبًا منهم تحمل المشاق والصعاب التى يواجهونها فى رحلتهم... وما أن بدأت الرحلة حتى بدأت بعض الطيور تتقاعس عن مواصلة الرحلة، وبدأ الكثيرون يسوقون بعض المعاذير تلو المعاذير، كما هلك عدد كبير من الطير: إما لأنهم لم يُحسنوا الاستعداد للطريق، وإما لأنهم كانوا غير صادقين فى سلوكهم، وشُغل آخرون بمفاتن الطريق ومحاسنه...، وأخيرًا تصل الرحلة إلى نهايتها حيث وصل عدد قليل جدًا لا يتعدى الثلاثين طائرًا إلى الحضرة. وهنا تتبلور الفكرة الرئيسية من المنظومة وهى فكرة الوحدة الشهودية بين السالك والحضرة العلية..."[٤٤].

أما فى رسالة "الغربة الغربية" للسهروردى، نجد أنه حاول أن يقرأ بعض الوقائع والحوادث التاريخية الواردة فى القرآن قراءة رمزية صوفية. ففى مستهل رسالة "الغربة" يتحدث عن رسالة بعث بها إليه سجين الظلمات عبر حمامة جاءت بها من بلاد سبأ (سورة النمل:٢٢)، وهى رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها، وهم يدعونه ولكنه لا يأتي، ويأمرونه بأن يأوى إلى جبلهم ويبلغ أهله، وأن يركب السفينة (سورة الكهف:٧١)، ويقول: ﴿ بِسْمِ ٱللَّهِ مَجْرِىٰهَا وَمُرْسَىٰهَآ ﴾ (هود: ٤١) ... ويضيف السهروردى أنه فى هذه القصة هو بعينه الغريب الذى اغترب فى الغرب فى قرية القيروان ﴿ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا ﴾ (النساء:٧٥) الذين ألقوا به فى أعماق بئر لا يسمح له بالخروج منه إلاَّ فى الليل فقط... ولابد من الرحيل... الرحيل حقا والخروج من مصر... وبلوغ سيناء هو، بالنسبة إلى النفس، العود إلى "أبيه" الذى يسكن المشرق، كما تقول الآية ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ٱرْجِعِىٓ ﴾ (الفجر، ٢٧ :٢٨)، لكن حذار أيتها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو بغداد أو أى وطن آخر أرضى[٤٥].

أما بعد: فإن الحديث عن "التأويل" عند الصوفية، بل وعند المتكلمين والفلاسفة المسلمين يؤكد أن الفكر الإسلامى كان ومازال فكرًا حيويًا منفتحًا وليس فكرًا منغلقًا أو تراثًا جامدًا. فلقد كان لهذا الفكر فضل السبق والريادة فى الحديث عن مفهوم "التأويل" وعلاقته بـ "النص" الأمر الذى احتل بعد ذلك مساحة كبيرة فى الفكر الفلسفى المعاصر.

إن الحديث الآن عن "الهيرمنيوطيقا" Hermenutics الآن يُعد (عند جادامر) من أحدث المناهج الفلسفية المعاصرة، التى ركزت – ليس فقط على قراءة النص وتفسيره وتأويله – بل سعت كذلك إلى توسيع دائرة التأويل لتشمل كل العلوم الإنسانية. وهذا ما انتهى إليه "شليرماخر" Schleiemacher أحد علماء اللاهوت الألمان. لقد أصبح الفهم والتجربة الذاتية المعاشة (الحية) من السمات الأساسية للتأويل الآن.

ولقد أفاد الباحثون المسلمون المعاصرون الآن من المنهج التأويلى المعاصر، حيث تناولوا قراءة "النص" قراءة عصرية حديثة مؤكدين فى عين الوقت على أن "النص" الدينى صالح لكل زمان ومكان، ومن ثم فإن إعادة قراءة النص من جديد، كل فترة زمنية، مسألة حيوية مهمة إذا أردنا لهذه الأمة التقدم والازدهار[٤٦].

أ. د/ فيصل عون



الهوامش:

(١) أبو العلا عفيفي: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص١٤، دار المعارف، ط١، القاهرة، سنة ١٩٦٣م. وراجع: فيصل عون: التصوف الإسلامي، الطريق والرجال، ص ٣٤ وما بعدها. مكتبة الحرية الحديثة، ١٩٨٣م.

(٢) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٤٩ – ٢٥٠.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٤٩.

(٤) ستيس: التصوف والفلسفة، ص ٣٠٤- ٣٠٥، نقلا عن التفتازانى فى كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص١٦٧، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م، وراجع د. مجدى محمد إبراهيم: التجربة الصوفية، ص ١٢٦- ١٢٧، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، القاهرة، سنة ٢٠٠٣م.

(٥) التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ٢٤٨، نقلا عن فيصل عون: التصوف الإسلامى الطريق والرجال، ص ٣٧- ٣٨.

(٦) عبد الرحمن بدوي: أبو مدين وابن عربي، مقال فى الكتاب التذكارى عن محى الدين بن عربي، ص ١١٦، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٦٩م.

(٧) عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، ص ٣١، مكتبة محمد على صبيح (د.ت)، القاهرة.

(٨) راجع ابن تيمية: الإكليل فى المتشابه والتأويل، ص ٢٤، مكتبة أنصار السُّنة المحمدية، ط ٢، سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.

(٩) المعجم الوسيط، جـ١، ص٢، مجمع اللغة العربية، القاهرة.

(١٠) راجع: محمد سالم إقدير: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص ٦٤، مكتبة مدبولي، ط١، سنة ٢٠٠٦م.

(١١) التعريفات للجرجاني، ص ٤٣، مصطفى البابى الحلبى وشركاه، القاهرة، سنة ١٣٥٧هـ - ١٩٢٨م.

(١٢) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ص ١١٦، طبعة استانبول.

(١٣) راجع هياكل النور للسهروردى الاشراقي، ص ١٠٤، تحقيق د. محمد على أبو ريان، ط١، المكتبة التجارية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.

(١٤) عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص ٤١، دار المسيرة، بيروت، ط٢، سنة ١٩٨٧م.

(١٥) ابن تيميه: الإكليل فى متشابه التأويل، ص ٢٢ – ٢٤، وراجع كذلك الصفحات ٢٦- ٢٩.

(١٦) راجع محمد سالم إقدير: العقائد الفلسفية المشتركة بين الفرق الباطنية، ص ٦٦ – ٦٧.

(١٧) المعجم الفلسفي، ص ٢٧، مجمع اللغة العربية، سنة ١٩٧٩م.

(١٨) التعريفات للجرجاني، ص ٥٥، وراجع حسن حنفي: إشكالية التأويل، تحليل فينومينولوجي، ص ٢٢ – ٢٣، مجلة الفلسفة والعصر، العدد الثالث، المجلس الأعلى للثقافة، سنة ٢٠٠٤ – ٢٠٠٥م.

(١٩) شهاب الدين السهروردي: عوارف المعارف، ص ١٦٤، تحقيق د. عبدالحليم محمود، و د. محمود بن الشريف، جـ١، مطبعة السعادة، القاهرة (د.ت).

(٢٠) راجع محمد إقدير: العقائد الفلسفية، ص ٧٠، وراجع كذلك: كامل مصطفى الشيبي: الصلة بين التصوف والتشيع، ص٤١٠، دار المعارف، ط٢، القاهرة.

(٢١) العقائد النسفية، ص ٧٠.

(٢٢) ابن تيمية: الإكليل فى المتشابه من التأويل، ص ١٧.

(٢٣) راجع: حسن حنفي: إشكالية التأويل، تحليل فينومينولوجي، ص ٢٤.

(٢٤) راجع: دائرة المعارف الإسلامية، المجلد التاسع، مادة: تأويل، ص ١٦٧ وما بعدها، طبعة دار الشعب — القاهرة.

(٢٥) راجع المقدمة التى كتبها محمد زاهد الكوثري، من تحقيقه لرسالة "قانون التأويل للغزالي"، ص ٣، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، سنة ٢٠٠٦م.

(٢٦) حسن حنفي: إشكالية التأويل، ص ٢٤.

(٢٧) الغزالي: قانون التأويل، ص ٧ – ١٠. هذا النص الذى سُقناه هنا بالغ الأهمية، لأنه يبين تهافت قول كل من زعم أن الغزالى كان ضد العقل، بل إنى أدعو كل من نَاصَبَ الغزالى العداء أن يعيد قراءة الغزالى ومراجعة حكمه عليه دون تكبر واستعلاء وإصرار على الجهل.

(٢٨) الغزالي: قانون التأويل، ص ١١.

(٢٩) المحاسبى (الحارث بن أسد): العقل وفهم القرآن، ص ٣٢٥ – ٣٢٦، حققه حسن القوتلي، دار الفكر، بيروت، ط١، سنة ١٩٧١م.

(٣٠) راجع فيما سبق: صدر الدين القونوي: إعجاز البيان فى تأويل القرآن، ص ٦٠، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة.

(٣١) نقلاً عن د. مجدى محمد إبراهيم فى كتابه "التجربة الصوفية"، ص ١٣٩، مكتبة الثقافة الدينية، ط١، سنة ٢٠٠٣م = ١٤٢٣هـ.

(٣٢) القشيري: لطائف الإشارات، المجلد الأول، ص ٢٣، حققه د. إبراهيم بسيوني، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ١٩٧١م.

(٣٣) نقلاً عن كامل الشيبى فى كتابه "الصلة بين التصوف والتشيع، ص ٤١٨، دار المعارف، ط٢، القاهرة.

(٣٤) لطائف الإشارات، المجلد الأول، ص ٢٣.

(٣٥) المرجع السابق، جـ١، ص ٣٩.

(٣٦) المرجع السابق، ص ٤٤.

(٣٧) لطائف الإشارات، جـ١، ص ٧٣.

(٣٨) المرجع السابق، جـ١، ص ١١٢.

(٣٩) المرجع السابق، جـ١، ص ١١٥ – ١١٦.

(٤٠) لطائف الإشارات، المجلد الأول، ص ١٣٧.

(٤١) راجع شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ١٢١.

(٤٢) راجع: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص ١٧٩).

(٤٣) شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ١٢٢.

(٤٤) (فريد الدين العطار): منطق الطير، ص ٣٢، ترجمة وتعليق دكتور بديع جمعه، دار الرائد العربي، ط١، سنة ١٩٧٥م.

(٤٥) راجع شخصيات قلقة فى الإسلام، ص ١٢٧، النهضة العربية، ط٢، سنة ١٩٦٤م. وراجع كذلك "رسالة آجنحة جبرائيل" هذه الرسالة التى لا تفهم إلا من خلال التأويل، والتأويل الصوفى على وجه التحديد، ص ١٢٦ وما بعدها من كتاب "شخصيات قلقة فى الإسلام". وعن فكرة الشطح عند الصوفية يمكن الرجوع إلى كتاب أستاذنا د. عبد الرحمن بدوي: شطحات الصوفية، وكالة المطبوعات بالكويت، ط٢، سنة ١٩٧٦م.

(٤٦) يمكن أن أوصى فى هذا الصدد بالرجوع إلى حسن حنفى فى كتاباته المهمة: التراث والتجديد، ودراسات إسلامية، من العقيدة إلى الثورة، وبوجه خاص الجزءين الثانى والرابع. كذلك يمكن الرجوع إلى اجتهادات نصر أبو زيد، مثل: الاتجاه العقلى فى التفسير، مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، إشكالية القراءة وآليات التأويل. وكذلك نشير إلى بعض أعمال محمد عابد الجابري: نحن والتراث، وكذلك محمد أركون فى "قضايا فى نقد العقل الديني"، و "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ... وكذلك يمكن قراءة عبد الله العروي، فى كتابه "مفهوم العقل"..... الخ.

التجريد - التفريد

هما من مصطلحات الصوفية التى يعبر بها الصوفى عن مقامه ودرجة رقيه فى مقامات التوحيد، ومنزلته بين السالكين السائرين فى الطريق إلى الله، وكذا عن حاله بين الموحدين، ولم يكن لهذين المصطلحين وجود فى القرنين الأول والثانى الهجريين، وربما كان ظهورهما أثرًا من آثار التعمق الشديد للتجربة الصوفية خلال القرن الثالث الهجرى.

والتجريد فى اللغة يعنى التعرية والإزالة فالجسد العارى هو المجرَّد عن الثياب، ومن معانيه التشذيب، بمعنى إزالة الشوائب والتخلص منها، ويقال جرَّدت السيف من غمده بمعنى انتضيته وخلصته منه، كما يقال جرَّدت الثوب من الشوائب، وشذبت الغصن، أى جردته من الزوائد والزيادات.

والتجريد فى اصطلاح الصوفية: يعنى إماطة السِّوى والكون عن القلب والسر، وهذا التعريف قد ارتضاه ابن عربى وقال به فى رسالته (اصطلاحات الصوفية)[1].

أما السهروردى - صاحب العوارف - فقد عرف التجريد بأنه: تجريد العبد نفسه عن ملاحظة الأغيار والأغراض فيما يفعل، فلا يفعل فعلاً لأجل غرض دنيوى ولا لغرض أخروى، بل يقوم بفعله؛ تلبية لما كوشف به من حق العظمة، ويؤديه حسب جهده عبودية لله وانقيادًا له، وليس طلبًا لجزاء دنيوى أو أخروى.

وبالنظر لتعريف السهروردى نجده قد لخص الموقف الصوفى المستغرق لكل معانى التوحيد الذى تجرد عن كل غرض أو عرض[2].

والتفريد: اصطلح عليه الصوفية تعبيرًا منهم عن حالهم فى النظر إلى معنى الفردانية التى يختص الله بها فى صفاته، فهو المتفرد بالخلق والأمر كما قال تعالى: ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ فلا مثيل له سبحانه، ولا نظير له ولا كفء له، ومن هنا اشتق الصوفية مصطلح التفريد تعبيرًا عن حالهم

فى توحيده سبحانه، وإشارة إلى مقامهم تحت سلطان الوحدانية والصمدانية والفردانية، وهو مشتق من الفرد، والفرد – على الحقيقة – ليس إلا الله ذاتًا وصفات.

أما فى اصطلاح القوم فقد عرفه ابن عربى: «بأنه وقوفك بالحق معك»[٣].

وعند السهروردى: هو ألا يرى الصوفى نفسه فيما يأتى به، بل يرى منّة الله سبحانه وتعالى عليه فى فعله وفى تركه، وهذا يعنى أن الصوفى لا يرى لنفسه أثرًا فى فعله وفى تركه، بل يرى انفراد الحق بالخلق والترك[٤]: وتظهر العلاقة واضحة بين منزلة التجريد ومنزلة التفريد بين منازل السائرين، فالتجريد يعنى نفى الأغيار، والتفريد يعنى نفى ملاحظة النفس، واستغراق الصوفى فى رؤيته لنعمة الله عليه، وغيبته عن كسبه وأثره فى الفعل أو الترك برؤيته للفردانية الإلهية[٥].

ويقول الكلاباذى عن التجريد والتفريد: إن التجريد هو أن يتجرد الصوفى بظاهره عن الأعراض وبباطنه عن الأعواض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئًا، ولا يطلب على ما ترك منها عوضًا من عاجل ولا آجل؛ بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعلة غيره ولا لسبب سواه، ويتجرد بسره عن ملاحظة المقامات التى يحلها والأحوال التى ينازلها والتفريد أن يتفرد عن الأشكال وينفرد فى الأحوال ويتوحد فى الأفعال، وهو أن تكون أفعاله لله وحده، فلا يكون فيها رؤية نفس ولا مراعاة خلق، ولا مطالعة عوض، ويتفرد فى الأحوال عن الأحوال، فلا يرى لنفسه حالاً، بل يغيب برؤية محوّلها عنها، ويتفرد عن الأشكال فلا يأنس بها ولا يستوحش منها، وقيل: التجريد ألاّ يَملك والتفريد ألا يُملَك، ثم أنشد قول عمرو بن عثمان المكى فى معنى التجريد والتفريد:

تفــرد بــالله الفريــد فريــد
فظــل وحيــدًا والمـشوق وحيــد
وذاك لأن المفــردين رأيــتهم
علــى طبقــات والــدنو بعيــد
فمــن مفــرد يــسمو بهمــة قلبــه
عــن الملـك جمعًــا فهــو عنــه يحيــد
وأدمــن سـيرًا فــى الـسمو توحـدًا
وكــل وحيــد بــالبلاء فريــد
وآخــر يــسمو فــى العلــو تفــردًا
عــن الـنفس وجـدًا فهــى منـه تبيـد
وآخـر مفكـوك مـن الأسـر بالفنـا
فاصــبح خلــوا واجتبــاه ودود

فالذى أدمن سيرًا فى السمو متوحدًا بالبلاء، لأنه لا سبيل له إلى ما يطلب،

والذى تفرد عن النفس وجدًا لا يحس بالبلاء.

والذى فك من أسر النفس بالفناء عنها هو المُجتبى المقرب المتفرد بالحقيقة[6].

أما الحلاج فقد عرف التفريد بأنه حكم بانفصال شخص عن الآفات، كما أن التوحيد حكم بوحدانية الشىء[7].

وقد اهتم الصوفية بشرح هذين المصطلحين، والكشف عن درجة كل منهما فى منازل السائرين إلى الله، ومقام السالك فى التجريد والتفريد، وحظه فى ملاحظة التوحيد حالاً ومقالاً، حتى إن الكاشانى قد عرفه بأنه تجريد الخلاص عن شهود التجريد. ووضع له مجموعة من المستويات والصور التى يعبر كل واحد منها عن حال الصوفى ومنزلته، فقال:

١- وصورته من البدايات التجريد عن المخالفات، واللذات الطبيعية، والمألوفات، والزخارف الدنيوية، والطيبات.

٢- وصورته فى الأبواب: تجريد النفس عن الميل إلى شهوات الدنيا ودعوات الهوى.

٣- وفى المعاملات: تجريد النفس عن رؤية تأثير الكائنات ونسبة الأفعال إلى المخلوقات.

٤- وفى الأخلاق: تجريدها عن الهيئات النفسانية، والملكات الرديــــة الشيطانية.

٥- وفى الأصول: التجريد عن الفتور فى السير والالتفات إلى الغير.

٦- وفى الأودية: التجريد عن العلوم الاستدلالية بالإلهامات الإلهيــة والعلوم الدينية.

٧- وفى الأحوال: التجريد عن محبة السوى والاصطبار مع النوى.

٨- وفى الولايات: التجريد من الأسماء والصفات وعن رسوم جميع الكائنات.

٩- وفى الحقائق: تجريد عن الجميع من درك العلم.

أما التفريد فقد بين الكاشانى صورته على نحو ما سبق بيانه لمعانى التجريد وصوره، فقال:

١- ثم التفريد وهو فى النهاية: تفريد الإشارة عن الحق بألا يشير إلى الخلق فى الهداية والدعوة إلى الله إلا عن الحق، وذلك حال من بسطه الله من الخلق ظاهرًا ليدعوهم إليه، وقبضه عنهم باطنًا لئلا يقول إلا ما قال الحق.

٢- وصورته فى البدايات: تخليص الإشارة إلى الحق بالعبارة.

٣- وفى الأبواب: تخليص الإشارة إلى الحق بالعقيدة.

٤- وفى المعاملات: تفريد الإشارة إلى الحق بالتأثير والتصريف.

٥- وفى الأخلاق: تصريف الإشارة إلى الحق بالحق والبعث.

٦- وفى الأصول: تخليص الإشارة إلى الحق قصدًا وسلوكًا.

٧- وفى الأودية: تخليص الإشارة بالحق محبة وغيرة.

٨- وفى الولايات: تخليص الإشارة بالحق افتخارًا وبوحًا وتلفًا.

٩- وفى الحقائق: تخليص الإشارة بالحق شهودًا واتصالاً.

ومن الملاحظ أن الصور التى يتم فيها التجريد والتفريد تكاد تكون متماثلة فى سلوك الصوفى، وهى حالات شعورية يعيشها ويدرك آثارها فى التعامل، ونماذج السلوك، وأمثلة حياتية لما يقوم به الصوفى من أعمال بينه وبين نفسه، أو بينه وبين غيره[٨].

ومن يستقرئ أقوال الصوفية عن هذين المصطلحين يتبين له أن التجريد تدور كل معانيه حول خلو القلب مما سوى الله حالا ومآلاً.

وأن التفريد تدور كل معانيه حول تحقق العبد بالحق فى أفعاله وأقواله وأحواله، فلا يرى فيها أثرًا لغير الله حتى يحقق قول الرسول ﷺ: كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها، [الحديث].

وقد شرح الإمام ابن القيم تعريف الهروى للأنصارى (٤٨١هـ) (أحد أئمة الصوفية) لهذين المصطلحين، وأشار إلى أن التجريد درجة من درجات تحقق السالك بمقام الفقر الذى يعيشه الصوفى حالاً ومقالاً؛ حيث يتوجه العبد فى جميع أحواله إلى الله.

وقد عرَّف التجريد وقسَّمه درجات ختمها بقوله: الدرجة الثالثة صحة الاضطرار والوقوع فى يد التقطع الوجدانى والاحتباس فى بيداء قيد التجريد، وهذا هو فقر الصوفية، وفى هذه الدرجة من التجريد... تمحو رؤية التوحيد عن العبد شواهد استبداده واستقلاله بأمر من الأمور، ولو كان هذا الأمر حالاً من أحوال النفس كاللمحة والطرفة والهمة والخاطر والوسوسة؛ إلا بإرادة المريد الحق سبحانه وتدبيره ومشيئته، ويبقى العبد كالكرة بين صولجانات القضاء والقدر، تقلبها كيف

شاءت،بصحة شهادة العبد قيومية من له الخلق والأمر،وتفرده بذلك دون سواه... وهناك يشهد العبد فى كل ذرة من ذراته الظاهرة والباطنة فقرًا تامًا إليه سبحانه، من جهة كونه ربًا خالقًا ومن جهة كونه إلهًا معبودًا، وهذا هو الفقر الأعلى الذى دارت عليه رحى القوم، وفى هذا المقام يكون الصوفى،الموصوف بهذا الفقر ما أغناه من فقير، وما أعزه من ذليل، وما أقواه من ضعيف، وما آنسه من وحيد، فهو الغنى بلا مال، والقوى بلا سلطان، والعزيز بلا عشيرة، وقرَّت عينه بالله فقرت به كل عين، وهذا هو الفقر المحمدى، والتحقق بصحة هذا ومعرفته يوجب صحة الاضطرار ويحول بين المرء ورؤيته أعماله وأحواله، والتحقق بهذا هو نظام التوحيد، ومن وصل إلى هذا الحال فقد وقع فى يد التقطع والتجريد وأشرف على مقام التوحيد الخاص.

ومتى وصل إليه الصوفى فاق حُب الله من قلبه كلَّ محبة، وخوفه كل خوف، ورجاؤه كل رجاء، فلا تتعدد الإرادات وإنما تتوحد فى عينه إرادة الحق فيتوحد الطلب وتتوحد الإرادة، ويتوحد المراد والمطلوب، فإذا غاب بمحبوبه عن حب غيره، وبمألوهه عن مألوه غيره،صار من أهل التوحيد الخالص، وهذا هو محض التجريد، لأن الصوفى حينئذ قد تجرد عن ملاحظة سوى محبوبه أو آثاره أو معاملته أو خوفه أو رجائه. وهذا هو تجريد توحيد الألوهية، أما صاحب تجريد توحيد الربوبية فهو فى قيد التجريد عن ملاحظة فاعل غير الله، وهو مجرد عن ملاحظة وجوده هو، وهذا فرق بين تجريد توحيد الألوهية وتجريد توحيد الربوبية.

فالأول تجريد عن ملاحظة سوى مراضى الله ومراداته ومحبوبه وأوامره.

أما الثانى: فهو تجريد عن ملاحظة سوى الفاعل الحق؛ وهو الله.

وتجريد توحيد الألوهية هو الذى سمت إليه همم السالكين، فمن تجرد عن ماله وحاله وكسبه وعمله ثم تجرد عن شهود تجريده فهو المجرد عند القوم، وهذا هو التجريد الذى عليه يحومون وإياه يقصدون، ونهايته عندهم؛ التجريد بفناء وجوده وبقائه بموجوده، بحيث يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل.

ويشير ابن القيم إلى أنه وراء هذا التجريد الذى أشار إليه الهروى تجريد آخر أكمل منه وأتم منه، ونسبته إليه كتفلة فى بحر وشعرة فى ظهر بعير، وهو تجريد الحب والإرادة عن الشوائب والعلل

والحظوظ، فيتوحد حبه كما توحد محبوبه، ويتجرد عن مراده من محبوبه بمراد محبوبه منه، بل يكون مراد محبوبه هو نفس مراده، وهنا يعقل القول باتحاد المراد، فيكون عين مراد المحبوب هو عين مراد المحب، وهذا هو غاية الموافقة وكمال العبودية، ولا تتجرد المحبة عن العلل والحظوظ التى تفسدها إلا بهذا ويرى ابن القيم أن التجريد والفناء من وادٍ واحد، وجعله الهروى من أقسام النهايات وعرفه بأنه: الانخلاع عن شهود الشواهد، وأشار إلى أنه ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: تجريد الكشف عن كسب اليقين.

الثانية: تجريد عين الجمع عن درك العلم.

الثالثة: تجريد الخلاص عن شهود التجريد.

ويشرح هذه المستويات الثلاثة فيقول: إن تجريد الكشف عن كسب اليقين هو أن يشهد العبد سبق الله بمنته وفضله لكل سبب ينال به يقين الإيمان، فيتجرد كشفه عن ملاحظة الأسباب والبراهين وينتهى نظره إلى المسبب الأول، بحيث لا يبطل الأسباب عن كونها أسبابا، وإنما يتجاوزها بعدم الوقوف عندها، وملاحظة المسبب الأول الذى جعلها أسبابًا.

وأما تجريد عين الجمع عن درك العلم فيعنى تجريد العبد عن العلم والإدراك فالأول تجريد عن رؤية السبب، والثانى تجريد عن العلم والإدراك؛ بحيث يتحقق السالك بتفريد الرب سبحانه بالحكم عن إثبات الوسيلة والسبب.

وأما تجريد التخلص من شهود التجريد فهذا يستغرق النوعين السابقين؛ لأن صاحب هذا المستوى من التجريد قد اجتمعت همته على الحق، وشغل به ملاحظة عين الجمع عن ملاحظة ذكره وعلمه، وقد استغرق قلبه كل ذلك، فلا متسع فيه لشهود علمه بتجريده ولا لشعوره به، فلا التفات له إلى تجريده، ولو بقى له التفات إليه لم يكمل تجريده.

ويرى ابن القيم أن وراء هذا كله ما يسميه (تجريد الحنفية) وهو تجريد الحب والإرادة عن تعلقها بالسوى، وتجريد العلل والشوائب والحظوظ التى هى مرادات النفس[٩].

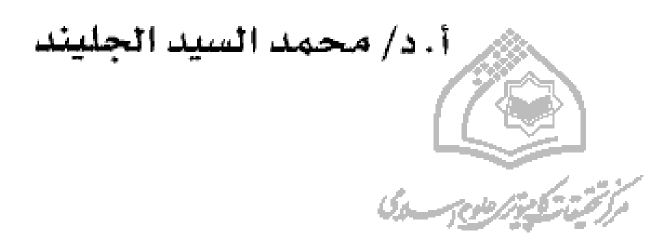
ويربط الهروى معنى الاستقامة بالتفريد فى قوله تعالى: ﴿ فَٱسْتَقِيمُوٓاْ إِلَيْهِ ﴾ [التوبة:٧]. ويقول: إنها إشارة إلى عين التفريد. يريد أنه تعالى أرشدهم إلى شهود تفريده، وهو ألا يروا غير فردانيته. ويشرح ابن القيم

ذلك قائلاً: إن تفريده نوعان: تفريد فى العلم والمعرفة والشهود، وتفريد فى الطلب والإرادة، وهما نوعا التوحيد[١٠].

ويرى أبو نصر السراج الطوسى صاحب اللمع: أن التفريد والتجريد والتوحيد ألفاظ مختلفة لمعان متفقة وتفصيلها على مقدار حقائق الواجدين لها وإشاراتهم إليها، وقد عرف التفريد بأنه: إفراد المفرد — أى الرب جل جلاله — برفع الحدث، وإفراد القدم بوجود حقائق الفردانية[١١].

ومما تجدر الإشارة إليه أن أئمة القوم فرقوا بين التجريد الذى يصل بصاحبه إلى الفناء عن وجود السوى؛ فحذروا منه لأنه قد يؤدى إلى وحدة الوجود التى يتلاشى فيها الفرق بين الخالق والمخلوق، بين القديم والمحدث، وقالوا لابد أن تكون درجات التجريد محافظة على الفارق والمباينة بين الخالق والمخلوق والعابد والمعبود .

أ. د/ محمد السيد الجليند



الهوامش:

(١) الجرجاني: ذيل التعريفات ص٢٢٨.

(٢) انظر: عوارف المعارف ص٣٦٧، التعريفات للجرجاني مادة تجريد.

(٣) ابن عربي: اصطلاحات الصوفية.

(٤) انظر: عوارف المعارف، هامش إحياء علوم الدين ٣٥٥/٥ نقلاً عن مدارج السالكين ٢/٣.

(٥) انظر: عوارف المعارف: ص٣٦٧.

(٦) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف لأبي بكر الكلاباذي ص٣٣- ٣٤ ط ١٩٦٩م بالقاهرة مراجعة محمود أمين النوادي.

(٧) انظر: الهجويري: كشف المحجوب ٥٢٢/٢.

(٨) راجع في هذه الصور والنماذج: اصطلاحات الصوفية للكاشاني ص٢٧٣- ٢٧٧ بتحقيق عبد العال شاهين ط١ ١٩٩٢م، القاهرة.

(٩) انظر: تفصيلات أكثر في طريق الهجرتين لابن القيم.ط محب الدين الخطيب ص١٦- ٢٣.

(١٠) ابن القيم: مدارج السالكين: ٩٨/٣- ٩٩.

(١١) انظر: مدارج السالكين ٩٨/٣، تحقيق د.عبد الحميد مدكور.

التفسير الصوفى الإشارى

يُعد التفسير الصوفى الإشارى أحد مناهج التفسير القرآنى المندرجة تحت منهج التفسير بالرأى المحمود فى مقابل كل من التفسير بالمأثور والتفسير بالرأى المذموم، وكذلك هو مقابل للتفسير الصوفى النظرى المبنى على نظريات عقلية لا تخضع لضوابط التفسير الإشارى الفيضى.

وقد عرَّف العلماء التفسير الصوفى الفيضى أو الإشارى بأنه: عبارة عن تأويل الآيات القرآنية الكريمة على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة[١].

هذا وقد قرر علماء التنزيل أن للتفسير الإشارى أصلاً شرعياً يقوم عليه، وأنه لم يكن ابتداعاً جديداً فى إبراز معانى القرآن الكريم، بل هو أمر معروف من لدن نزوله على الرسول ﷺ أشار إليه القرآن ونبَّه عليه الرسول صلوات الله وسلامه عليه، وكذلك عرفه الصحابة الأطهار رضوان الله عليهم وأظهروا أقباساً منه للأمة[٢].

وكذلك تضمنت تفاسير السلف ومن بعدهم من أعلام المفسرين على امتداد العصور نماذج من هذا الاتجاه التفسيرى.

فمن إشارات القرآن إلى التفسير الإشارى ما فهمه بعض أساطين علم التنزيل من قوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ (النساء:٨٢- ٨٣)[٣].

ففى الآيتين الكريمتين إشارتان إلى أن ثمة معنى خلاف الظاهر فى القرآن يستدعى التدبر وينزاح الاختلاف بحصوله[٤]. كما أنه أثبت لأهل العلم استنباطاً، ومعلوم أنه وراء السماع، فيقتضى ذلك جواز أن يستنبط كل أحد من القرآن بقدر فهمه وما يفيضه الحق

تعالى عليه[٥].

وكذلك فى قوله تعالى: ﴿ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا ﴾ (النساء:٧٨).

حيث يقول الإمام الشاطبى فى معناها (والمعنى: لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يُرد أنهم لا يفهمون نفس الكلام؛ كيف وهو منزل بلسانهم؟ ولكن لم يحظوا بفهم مراد الله من الكلام. وكان هذا هو معنى ما روى عن على أنه سئل: هل عندكم كتاب؟ فقال: لا إلا كتاب الله، أو فهم أُعْطِيَهُ رجل مسلم أو ما فى هذه الصحيفة.."[٦].

ومن إشارات الحديث النبوى الشريف إلى التفسير الإشارى ما أخرجه ابن حبان فى صحيحه وغيره من حديث الإمام ابن مسعود ﷺ أن النبى ﷺ قال: «**إن للقرآن ظَهْراً وبَطْناً وحَدّاً ومُطلَّعاً**»[٧].

فالمراد بالظهر: ما يظهر من معانى التنزيل لأهل العلم بالظاهر، وقيل هو التفسير.

والمراد بالبطن: ما يتضمنه من الأسرار التى أطلع الله تعالى عليها أرباب الحقائق، وقيل هو التأويل. وقيل هو روح الألفاظ أى الكلام المعتلى عن المدارك الآلية بجواهر الروح القدسية.

والمراد من الحد: المُنْتَهَى فيما أراده الله تعالى فى معنى الحرف من القرآن، وقيل هو ما تتناهى إليه الفهوم فى معنى الكلام العزيز، وقيل هو ما يرتقى به من البطن إلى المطّلع.

والمطلع - بضم الميم وفتح الطاء المشددة واللام - هو ما يُتَوصَّلُ به إلى معرفة الغامض من المعانى والأحكام ويوقف على المراد به.

وقيل: المُطّلَع هو مقام الاطلاع من الكلام النفسى إلى الاسم المتكلم المشار إليه بقول الصادق:[٨] (لقد تجلى الله تعالى فى كتابه لعباده ولكن لا يبصرون)[٩].

وكذلك ذكر العلماء من شواهد تأصيل التفسير الإشارى من السنة النبوية أن النبى ﷺ دعا لسيدنا عبد الله بن عباس رضى الله تعالى عنهما فقال: «اللهم فقّهه فى الدين وعلّمه التأويل»[١٠].

وقد احتج به الإمام الغزالى للتفسير الإشارى الفيضى قائلاً: (فإن كان التأويل مسموعاً كالتنزيل ومحفوظاً مثله فما معنى تخصيصه بذلك؟[١١]. أى أن تخصيص حبر الأمة بتعليم التأويل دليل على خصوصية التأويل المفاض على القلب

لخواص الأمة، وذلك فى مقابلة التفسير الظاهر المتداول بالسماع لعموم علمائها.

ولقد ورد عن كبار الصحابة رضوان الله عليهم ما يدل على أنهم عرفوا التفسير الإشارى وقالوا به.

فمن ذلك ما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق الضحاك عن الإمام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال:

(إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطون، لا تنقضى عجائبه ولا تُبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أخبر فيه بعنف هوى؛ أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومُحْكَمْ ومتشابه، وظهر وبطن.

فظهره التلاوة، وبطنه التأويل: فجالسوا به العلماء، وجانبوا به السفهاء)[12].

كما رُوى عن الإمام ابن مسعود ﷺ أنه قال: (من أراد علم الأولين والآخرين فليثوِّر القرآن)[13].

كما ورد عن أبى الدرداء رضى الله تعالى عنه أنه قال: **(لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً)**[14].

وقد عقب الحافظ السيوطى على هذين الأثرين بتوجيه الاستشهاد بهما لتأصيل التفسير الإشارى بقوله: **(وهذا الذى قالاه لا يحصل بمجرد تفسير الظاهر)**[15]. أى: بل يحصل بالتفسير الإشارى الباطن.

وكذلك استدل حجة الإسلام الإمام الغزالى ﷺ لهذا التفسير الإشارى بما روى عن سيدنا علىّ كرَّم الله وجهه أنه قال: **(لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب!)** إذ عقبه بقوله: (فما معناه وتفسيرها فى غاية الاختصار)؟؟[16].

أى أن تفسير الفاتحة بهذا القدر البالغ حمل سبعين بعيراً لا يمكن أن يتحصل عليه من التفسير الظاهر الذى هو نتاج النقل والعقل؛ فلابد أن يكون تفسيراً فيضيًا إشاريًا من لدن علام الغيوب، وإذا كان هذا فى تفسير الفاتحة وحدها فكيف بتفسير القرآن كله؟؟ لقد صرَّح سيدنا على بأن مردَّ ذلك إلى الفهم الباطن حيث يقول (من فهم القرآن فسَّر به جمل العلم)[17].

وإذا كان الأمر كذلك فهل وعى لنا التراث التفسيرى حظاً من التفسير الإشارى عند الصحابة ومن بعدهم من المفسرين؟

أجل. فقد سجلت المصادر الوثيقة – ومنها كتاب الموافقات للشاطبى– بعض

نمـاذج التفسير الإشـارى المـأثور عـن الصحابة رضوان الله عليهم إذ يقول الإمام الشاطبى رحمه الله وهو يقرر ثبوته:

(وله أمثلة تبيِّن معناه بإطلاق؛ فعن ابن عباس قال: (كان عمر يدخلنى مع أصحاب النبى ﷺ. فقال له عبد الرحمن بن عوف: أتدخله ولنا بنون مثله؟ فقال له عمر: إنه من حيث تعلم. فسألنى عن هذه الآية ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴾ (النصر:١) فقلت: إنما هو أجل رسول الله ﷺ أعلمه إياه. وقرأ السورة إلى آخرها. فقال عمر: **(والله ما أعلم منها إلا ما تعلم)**.

فظاهر هذه السورة أن الله أمر نبيه ﷺ أن يسبِّح بحمد ربه ويستغفره إذ نصره الله وفتح عليه.

وباطنها: أن الله نعى إليه نفسه.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ ﴾ (المائدة:٣) فرح الصحابة وبكى عمر! وقال: ما بعد الكمال إلا النقصان؛ مستشعراً نعيه عليه الصلاة والسلام، فما عاش بعدها إلا أحدا وثمانين يوماً) [١٨].

ومن هذين المثالين ندرك أن بعض الصحابة فى المثال الأول - وهو مروى فى صحيح البخارى[١٩] عن حبر الأمة - لم يدرك من معنى السورة إلا المعنى الظاهر وهو الأمر بالتسبيح بحمده تعالى والاستغفار إذا تم النصر والفتح. أما سيدنا عمر وسيدنا ابن عباس فقد فهما منها معنى آخر وراء الظاهر ألا وهو المعنى الباطن الذى تدل عليه السورة بطريق الإشارة. وكذلك فى المثال الثانى فرح الصحابة بنزول الآية بفهمهم لظاهرها وهو كمال الدين وإتمام النعمة وارتضاء الإسلام ديناً. بينما بكى سيدنا عمر لإدراكه المعنى الإشارى الباطن للآية وهو نعى رسول الله ﷺ. وهكذا يتأصل التأويل الإشارى الباطنى للقرآن الكريم بثبوته عند كبار الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين.

ولكن هل يُقْبَل التفسير الإشارى الباطنى على إطلاقه دون شروط أو ضوابط؟ كلا، فقد قنَّن له علماء التنزيل، ووضعوا له شروطاً وضوابط لا يقبل إلا بتحققها وتوافرها.

شروط قبول التفسير الإشارى وضوابطه:

أولها: ما نص عليه صاحب (الموافقات) بقوله (أن يصحَّ على مقتضى الظاهر المقرر فى لسان العرب، ويجرى على المقاصد العربية)[٢٠].

وهذا الضابط المشترط هو مقتضى كون القرآن عربياً كما قال منزله جل وعلا : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف:٢). فلو ادعى شخص تفسيراً أو تأويلاً لا يقتضيه كلام العرب ومخالفًا للقواعد العربية لم يوصف بكونه عربياً ولكان كلاماً ملصقاً بالقرآن، ليس فى ألفاظه ولا فى معانيه ما يدل عليه، وما كان كذلك فلا تصح نسبته إليه أصلاً، ويدخل صاحبه تحت إثم من قال فى كتاب الله بغير علم.

والشرط الثانى: أن يكون له شاهد شرعى يؤيده من الكتاب أو السنة أو الأصول المعتمدة ويشهد بصحته.

فإنه إن لم يكن له - فى محل آخر - شاهد نصاً أو ظاهراً يشهد لصحته كان مجرد دعوى من جملة الدعاوى التى يدعيها أصحاب الاتجاهات الباطلة على القرآن. ومعلوم أن الدعوى المجردة غير مقبولة باتفاق العلماء.

والشرط الثالث: أن لا يكون للتفسير الإشارى معارض شرعى أو عقلى، وذلك كتأويلات الباطنية التى توصلوا بها إلى نفى الشريعة بالكلية، كتفسيرهم الكعبة بالنبى والصلوات الخمس بالأصول الأربعة والإمام.

والشرط الرابع: أن لا يدعى أن التفسير الإشارى هو وحده المراد دون الظاهر، بل لابد من إقرار التفسير العبارى الظاهر أولاً، ثم الأخذ بالمعنى الإشارى[٢١].

قال الإمام الغزالى قدس الله سره: (.... ويعلم أنه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أولاً، ولا مطمع فى الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر. ومن ادَّعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم التفسير الظاهر فهو كمن يدعى البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدعى فَهْم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة الترك)[٢٢].

وقد أضاف العلامة الزرقانى شرطاً خامساً: وهو أن لا يكون تأويلاً بعيداً سخيفاً؛ كتفسير بعضهم قوله تعالى ﴿ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (العنكبوت:٦٩). بجعل (لمع) فعلاً ماضياً و(المحسنين) مفعوله[٢٣].

ولقد أذعن علماء أصول فقه الشريعة للتفسير الإشارى المنضبط بضوابطه وأيقنوا بصحة مصدره، وقرروا أنواعه، وما يصح اعتباره منهُ وما يتوقف فيه، فيقول الإمام الشاطبى رضوان الله عليه: (الاعتبارات القرآنية الواردة على القلوب،

الظاهرة للبصائر: إذا صحت على كمال شروطها فهى على ضربين:

أحدهما: ما يكون أصل انفجاره من القرآن، ويتبعه سائر الموجودات فإن الاعتبار الصحيح فى الجملة هو الذى يخرق نور البصيرة فيه حُجُبَ الأكوان من غير توقف. فإن توقف فهو غير صحيح أو غير كامل؛ حسبما بينه أهل التحقيق بالسلوك.

والثانى: ما يكون أصل انفجاره من الموجودات جزئيها وكليِّها، ويتبعه الاعتبار فى القرآن.

فإن كان الأول: فذلك الاعتبار صحيح، وهو معتبر فى فهم باطن القرآن من غير إشكال؛ لأن فهم القرآن إنما يرد على القلوب على وفق ما نزل له القرآن، وهو الهداية التامة على ما يليق بكل واحد من المكلفين، وبحسب التكاليف وأحوالها لا بإطلاق.

وإذا كانت كذلك: فالمشى على طريقها مشى على الصراط المستقيم.

ولأن الاعتبار القرآنى قلما يجده إلا من كان من أهله؛ عملاً به على تقليد أو اجتهاد، فلا يخرجون عند الاعتبار فيه عن حدوده، كما لم يخرجوا فى العمل به والتخلق بأخلاقه عن حدوده، بل ينفتح لهم أبواب الفهم فيه على توازى أحكامه. ويلزم من ذلك أن يكون معتداً به لجريانه على مجاريه.

والشاهد على ذلك: ما نقل من فهم السلف الصالح فيه؛ فإنه كله جار على ما تقضى به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية حسبما تبين قبل.

وإن كان الثانى: فالتوقف عن اعتباره فى فهم باطن القرآن لازم. وأخذه على إطلاقه فيه ممتنع؛ لأنه بخلاف الأول، فلا يصح إطلاق القول باعتباره فى فهم القرآن. فنقول:

إن تلك الأنظار الباطنة فى الآيات المذكورة: إذا لم يظهر جريانها على مقتضى الشروط المتقدمة فهى راجعة إلى الاعتبار غير القرآنى - وهو الوجودى -[٢٤]. ويصبح تنزيله على معانى القرآن؛ لأنه وجودى أيضاً، فهو مشترك من تلك الجهة غير خاص، فلا يُطالب فيه المعتبر بشاهد موافق إلا ما يطالبه (المربى)، وهو أمر خاص وعلم منفرد بنفسه)[٢٥].

إن هذا النص الأصولى توثيق لحقّية التفسير الإشارى وبيان لمصداقيته بضوابطها العلمية المقررة.

كما أصّل له حجة الإسلام الغزالى بقوله - فى الإحياء - (فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخبر عن حد نفسه وهو مصيب فى الإخبار عن نفسه، ولكنه مخطئ فى الحكم برد الخلق كافة إلى درجته التى هى حدُّه ومحطه، الأخبار والآثار تدل على أنَّ فى معانى القرآن متسعاً لأرباب الفهم - أى الفهم عن الله تعالى - قال علىّ ﷺ: (إلا أن يؤتى الله عبداً فهماً فى القرآن) فإن لم يكن سوى الترجمة المنقولة، فما ذلك الفهم؟ وقال صلى الله عليه وسلم: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومُطّلعاً"، ويروى أيضاً عن ابن مسعود موقوفاً عليه وهو من علماء التفسير. فما معنى الظهر والبطن والحد والمطلع؟[٢٦].

ولقد أبدى العلامة - فى علم أصول الحديث النبوى - الحافظ ابن الصلاح أيضاً رأيهُ فى التفسير الصوفى الإشارى وردَّ على من حكم بتكفير القائلين به، حيث قال فى فتاواه - وقد سئل عن كلام الصوفية فى القرآن:

(وجدت عن الإمام أبى الحسن الواحدى المفسر رحمه الله تعالى أنه قال: صنف أبو عبد الرحمن السلمى "حقائق التفسير" فإن كان قد اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر!!. قال ابن الصلاح -:

وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم - أى الصوفية - أنه إذا قال شيئاً من أمثال ذلك: أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة من القرآن العظيم؛ فإنهم لو كانوا كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية.

وإنما ذكر ذلك منهم لنظير ما ورد به القرآن؛ فإن النظير يذكر بالنظير، ومن ذلك: قتال النفس فى الآية المذكورة - يريد قوله تعالى ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ ﴾ (التوبة:١٢٣).

فكأنه قال: (أُمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا فى مثل ذلك؛ لما فيه من الإبهام والإلباس)[٢٧].

وتعليقاً على تقرير الحافظ ابن الصلاح نقول:

أولاً: أن ابن الصلاح لم يرتض أن يُحكم على تفسير الصوفية مطلقاً بتكفير القائلين به؛ باعتبار أنهم لم يذكروه على أنه التفسير المقصود بالأصالة دون غيره من التفسير العبارى

الظاهر؛ بل هو من قبيل الإشارة إلى النظير الذى يذكر بنظيره.

وثانياً: أنه حال بين حكم الواحدى بتكفير الإمام السلمى المعلق على إرادة صاحبه بأنه المقصود وحده من دلالة النص القرآنى وبين واقع التفسير الإشارى المخالف لتفسير الباطنية.

وثالثاً: أن ابن الصلاح قد سجل ابتداءً حسن ظنه بأهل التصوف الموثوق بعلمهم وتحققهم وارتضى نماذج من تفسيرهم، ومع ذلك تمنى أخيراً عدم التساهل فى الأخذ بكل ما يدّعى أنه تفسير صوفى، ويشير بذلك إلى الالتزام بضوابط قبوله[٢٨].

التفرقة بين التفسير الإشارى وتفسير الباطنية:

يخلط بعض الجاهلين بين التفسير الصوفى الإشارى - المنضبط بضوابطه - وبين تفسير الشيعة الباطنية الذى يذهب بدلالة النص القرآنى بعيداً عن مقصودها فيحدث خطأ كبير فى الحكم على الصوفية المتحققين الذين تبرز لهم أنوار التنزيل فيقبسون منها قبسات عرفانية تتوِّج التفسير الظاهر وتزيده جلاء ونفاذاً إلى القلوب، وتجسد موسوعية الدلالة القرآنية.

وقد فطن إلى ذلك ذوو الرسوخ والتمكين العلمى فأبرزوا الحدود الفاصلة بين الاتجاهين.

فقال العلامة سعد الدين التفتازانى معلقاً على قول الإمام النسفى - فى العقائد - (والنصوص على ظواهرها، فالعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحاد): قال السعد رحمه الله تعالى: (وسُمُّوا الباطنية؛ لادِّعائهم أن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المعلِّم، وقصدهم بذلك: نفى الشريعة بالكلية.. ثم قال.: وأمَّا ما يذهب إليه بعض المحققين من أن النصوص محمولة على ظواهرها، ومع ذلك ففيها إشارات خفية إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الإيمان ومحض العرفان)[٢٩].

ونلاحظ على تقرير الإمامين - السعد والنسفى ما يلى:

أولاً: أن إبطال دلالة ظواهر النصوص إنما هو إلحاد وتعطيل لأصول الشريعة.

ثانياً: أن قصر معرفة المعانى الباطنة للنصوص الشرعية (الكتاب والسنة). على المُعلِّم أو الإمام وحده فى المذهب الشيعى

الباطنى تخصيص بلا مخصص، وبذا يتحقق الخلل فى تحديد كل من العالم والمعلوم.

ثانياً: أن العلامة السعد ـ وهو إمام فى المعقول والمنقول ـ قد حكم للتفسير الصوفى الإشارى المنضبط بشروطه وضوابطه: بأنه من كمال الإيمان ومحض العرفان.

وقد نقل الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى ﷺ ـ فى الإتقان ـ تقرير صاحب الحكم العطائية: العلامة أحمد بن عطاء الله السكندرى رضوان الله عليه عن التفسير الإشارى فقال:

(وقال الشيخ تاج الدين بن عطاء الله فى كتابه "لطائف المنن": اعْلَمْ أن تفسير هذه الطائفة ـ أى الصوفية ـ لكلام الله وكلام رسوله ﷺ بالمعانى العربية ليس إحالة للظاهر عن ظاهره، ولكن ظاهر الآية مفهوم منه ما جلبت الآية له ودلَّتْ عليه فى عرف اللسان.

وثَمَّ أفهام باطنة تُفْهَمُ عند الآية والحديث لمن فتح الله قلبه، وقد جاء فى الحديث "لكل آية ظهر وبطن" فلا يصدَّنَّك عن تلقى هذه المعانى منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة (هذا إحالة لكلام الله وكلام رسوله). فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا لا معنى للآية إلا هذه، وهم لم يقولوا ذلك. بل يقرؤون الظواهر على ظواهرها مراداً بها موضوعاتها ويفهمون عن الله تعالى ما أفهمهم[٣٠].

أهمية التفسير الإشارى:

إننا لا نتجاوز منطق الحقيقة إذا قلنا إن التفسير الصوفى الإشارى ضرورة تقتضيها موسوعية الدلالة القرآنية التى لا تنحسر عند حد التفسير العبارى أو التفسير الظاهر، لاسيما مع إقرار كبار الأئمة بمصداقية حديث: إن للقرآن ظهراً وبطناً السابق تخريج الحافظ العراقى له من صحيح ابن حبان. وغيره.

ومن ثم تتجسد أهمية التفسير الإشارى الصوفى فيما يلى:

أولاً: تضافر الآثار والنقول الكثيرة فى المصادر العلمية الوثيقة ـ على الإلزام بإقراره والاعتداد به مثل الحديث الذى أخرجه الحافظ عبد الرزاق والفريانى عن الإمام الحسن ﷺ أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حدٌّ، ولكل حدٍّ مُطَّلَع»[٣١].

وكقول سيدنا علىّ كرَّم الله وجهه

(لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً من فاتحة الكتاب) الذى ذكرناه آنفاً بتخريجه. ولأنه مجال تحصيل هذا القدر من التفسير الظاهر فلا مناص من قبول التفسير الباطن الإشارى.

وما نقله الإمام الغزالى عن بعض العلماء من أنه قال (لكل آية ستون ألف فهم، وما بقى من فهمها أكثر)[٣٢].

وكذلك ما نقله الإمام الزركشى عن القاضى أبى بكر بن العربى - من كتابه "قانون التأويل" - أن علوم القرآن خمسون علماً وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كلم القرآن مضروبه فى أربعة؛ إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع!!)[٣٣].

فمدلول هذا كله لا يمكن أن يتحصل من مجرد التفسير الظاهر، فلابد من التفسير الإشارى.

ثانياً: إن التفسير الإشارى حتمى الوجود، للوفاء بحق الخواص من طبقات الأمة؛ فقد روى عن الإمام جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه قال (كتاب الله على أربعة أشياء: العبارة والإشارة واللطائف والحقائق)، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء)[٣٤]. وتقسيم هذه المراتب مستنبط من مدلول قوله تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ (المجادلة:١١) ومن قوله تعالى: ﴿ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ﴾ (النساء:٨٣).

وثالثاً: إن التفسير الإشارى ضرورة لتجدُّد واستمرارية الخطاب القرآنى المتعلق بكل ما انتهى زمنه مثل قصص الأنبياء السابقين مع أممهم الغابرة.

فإذا كان التفسير الظاهر يرى أنها قصص أنبياء قد انتهت بانتهاء أممهم وأن آياتها تقرأ الآن لمجرد العظة والاعتبار فحسب فإن التفسير الإشارى بوجوهه الرمزية يجعل الخطاب بها ممتداً وقائماً موجهاً إلى الإنسان فى كل عصر، ترى ذلك حيث يرمزون فيها بموسى للقلب، وكذا بفرعون للنفس.

وهكذا يكون القرآن الكريم وكأنه فى حالة تجدد نزول لم ينته الخطاب به بانتهاء أزمنة أحداثه بل هو فوق الزمان والمكان باعتباره كلام الله تعالى وصفته القائمة بذاته، ومن ثم تظل صفة الكلام قائمة غير معطلة، لم تنته بنزول الكتب السماوية، فمازال الحق تعالى متكلماً أبداً[٣٥] لا تنفد كلماته جل

وعلا.

رابعاً: كذلك تتجسد ضرورة التفسير الصوفى الإشارى فى حلّ كثير من المشكلات التفسيرية المتمثلة فى إيهام التناقض بين دلالات الآيات التنزيلية: كدلالة نحو قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ ﴾ (آل عمران:١٦١). على عصمة الأنبياء مع دلالة نحو قوله تعالى: ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢). على ثبوت الذنب. فيأتى صاحب (البحر المديد) بالتأويل الإشارى الذى لا يقدح فى العصمة إذ يقول: (الإشارة: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴾ بأن كشفنا لك عن أسرار ذاتنا وأنوار صفاتنا وجمال أفعالنا فشاهدتنا بنا: ﴿ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ ﴾ أى ليغيبك عن وجودك فى شعور محبوبك ويستر عنك حسك ورسمك حتى تكون بنا فى كل شىء قديماً وحديثاً)[٢٦]. فأفاد أن المراد الإشارى لغفران الذنب ستر الوجود الإضافى للمفتوح عليه حيث يغيب عن وجوده استغراقاً فى شهود محبوبه!

خامساً: أن هذا التفسير الفيضى الصوفى الإشارى يجسد إعجاز القرآن الكريم فى هدايته للبشر بدلالته على قواعد السلوك للوصول إلى مقام الإحسان الذى عرفه سيد الخلق ﷺ بقوله: **«الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك»**[٢٧]. فإن دراسة أى تفسير إشارى مثل (لطائف الإشارات) أو (روح البيان) أو (البحر المديد) دراسة منهجية واعية يمكن بها رصد قواعد السلوك الصوفى الإحسانى الرشيد الذى يُرْتَقَى به إلى قمة الربانية ويتسنم ذرى المعرفة والشهود.

سادساً: إن مصادر التفسير الإشارى تتضمن كنوزاً معرفية هائلة تمثل نتاجاً زاخراً من العلم اللدنى الذى تنهال فيوضاته على قلوب العارفين فتتدفق فى جداول التأويل العرفانى الذى يحوى كل عجيب وعجيبة وسل تفسير ابن عجيبة ينبئك من البحر المديد، ولا ينبئك مثل خبير!!

وإننا – بحمد الله تعالى – من واقع التعايش العلمى والوجدانى مع نتاج التفسير الصوفى الإشارى نستطيع أن نؤكد: أنه لا يتم البناء التفسيري القرآنى، إلا بإعمال المنهج الصوفى الإشارى فى التفسير، وإحراز نتاج (علم الموهبة) الذى اعتده أساطين علوم القرآن الكريم وتفسيره علماً أساسياً ومصدراً رئيساً للمفسر

ضمن العلوم الخمسة عشر التى يحتاج إليها المفسر؛ حيث ذكره الإمام الحافظ جلال الدين السيوطى ﷺ فى ختامها - بالإتقان - قائلاً (الخامس عشر: علم الموهبة؛ وهو علم يورِّثه الله تعالى لمن عمل بما علم، وإليه الإشارة بحديث (من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم)[٣٨]، ويؤيده قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

أشهر المصنفات فى التفسير الصوفى الإشارى:

من بركات حفظ الله تعالى لكتابه أنه حفظ لنا ثروة هائلة من كتب التفسير الإشارى التى تتضمن ذخائر عطاء التنزيل ومعارفه. وتسطع أضواؤها عبر القرون وينهل منها جُلُّ أعلام المفسرين بالمأثور وبالرأى المحمود.

ولقد تنوعت المصادر التفسيرية عامة إزاء موقفها من التفسير الإشارى، وتفاوت حظها من التعرض له على هذا النحو:

فثمة قسم اقتصر على التفسير الظاهر ولم يتعرض للتفسير الإشارى كتفسير البسيط للواحدى (٤٦٨هـ) والكشاف للزمخشرى (ت٥٣٨هـ)، وليس كذلك تفسير البيضاوى كما ذكر د. الذهبى.

وقسم غلب عليه التفسير الظاهر لكنه تعرض بقدر ما للتفسير الإشارى كما نراه فى تفسير الفخر الرازى (ت٦٠٦هـ) والنيسابورى (ت٧٢٨هـ) والقرطبى (ت٦٧١هـ) والألوسى (ت١٢٧٠هـ).

وقسم ثالث تضمن التفسير الظاهر والإشارى فى توازن وتكامل كتفسير روح البيان للشيخ إسماعيل حقى (ت١١٣٧هـ) والبحر المديد لابن عجيبة (ت١٢٢٤هـ).

وقسم رابع غلب عليه التفسير الإشارى مع تضمنه لحظ قليل من التفسير الظاهر كتفسير الإمام سهل بن عبد الله التسترى (ت٢٧٣هـ)، وتفسير الشيخ ملا على القارى (ت١٠١٤هـ)، وتفسير الإمام القشيرى (٤٦٥هـ).

وقسم خامس توفر بعنايته كلياً للتفسير الإشارى مثل حقائق التفسير لأبى عبد الرحمن السلمى (ت٤١٢هـ) وعرائس البيان فى حقائق القرآن لأبى محمد الشيرازى (ت٦٠٦هـ) وتفسير الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (ت٦٣٨هـ) الذى اعتده صاحب (التفسير والمفسرون)

فى عداد التفسير الصوفى النظرى والإشارى معاً بزعم قيامه على نظرية (وحدة الوجود) التى تبرأ منها الشيخ محيى الدين ـ بمعناها المفهوم السائد ـ وصرح بأن (الرب رب والعبد عبد) فهو فى الحقيقة تفسير إشارى خلا ما دُسّ عليه فيه كما صرح الإمام الشعرانى ﷺ[٣٩].

نماذج من التفسير الإشارى:

نقتبس من رياض التفسير الإشارى بعض النماذج التى تؤكد مصداقية عطاء التفسير الإشارى للتراث التفسيرى خاصة ولدائرة المعارف الصوفية عامة؛ فهو من أبرز مصادرها:

فالنموذج الأول: من تفسير الإمام سهل ابن عبد الله التسترى (٢٧٣هـ) ﷺ حيث يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهۡدِينِ ۝ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ۝ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ۝ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ ۝ وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴾ (الشعراء:٧٨-٨٢).

﴿ ٱلَّذِى خَلَقَنِى ﴾ لعبوديته يهدينى إلى قربه. ﴿ وَٱلَّذِى هُوَ يُطۡعِمُنِى وَيَسۡقِينِ ﴾ قال: يطعمنى لذة الإيمان ويسقينى شراب التوكل والكفاية. ﴿ وَإِذَا مَرِضۡتُ فَهُوَ يَشۡفِينِ ﴾ قال: يعنى إذا تحركت بغيره لغيره عصمنى، وإذا ملت إلى شهوة من الدنيا منعها عنى!! ﴿ وَٱلَّذِى يُمِيتُنِى ثُمَّ يُحۡيِينِ ﴾ قال: الذى يميتنى ثم يحيينى بالذكر.

﴿ وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِى خَطِيٓـَٔتِى يَوۡمَ ٱلدِّينِ ﴾ قال: أخرج كلامه على شروط الأدب؛ بين الخوف والرجاء، ولم يحكم عليه بالمغفرة)[٤٠].

والنموذج الثانى: من تفسير (لطائف الإشارات) للإمام أبى القاسم القشيرى[٤١] ﷺ؛ حيث نجده عند تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:٢١) يقول فى تفسيره: (العبادة: موافقة الأمر، وهى استفراغ الطاقة فى مطالبات تحقيق الغيب، ويدخل فيه التوحيد بالقلب، والتجريد بالسر، والتفريد بالقصد، والخضوع بالنفس، والاستسلام للحكم.

ويقال:" اعبدوه بالتجرد عن المحظورات، والتجلد فى أداء الطاعات ومقابلة الواجبات بالخشوع والاستكانة، والتجافى عن التعريج فى منازل الكسل والاستهانة.

قوله ﴿ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ تقريب الأمر عليهم وتسهيله. ولقد وقفهم بهذه الكلمة ـ

أعنى لعل - على حد الخوف والرجاء.

وحقيقة التقوى: التحرز والوفاء بالطاعة - عن متولدات العقاب)[٤٢].

والنموذج الثالث: من تفسير (أنوار القرآن وأسرار الفرقان للملأ على القارى (ت١٠١٤هـ) ﷺ إذ يقول فى تفسيره عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ (البقرة:١٩٧). ﴿ وَتَزَوَّدُواْ ﴾ أى لمعادكم بالاتقاء عن غير رضا المولى.

﴿ فَإِنَّ خَيْرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقْوَىٰ ﴾ أو المعنى: تزودوا ما به تتبلغون، ووجوهكم عن السؤال تكفون، وأنفسكم عن الظلم والظلمة تمنعون، ولا تقولوا نحن متوكلون وأنتم متآكلون؛ حيث تحجون وتسألون، بل وحجكم وعمرتكم تبيعون، وقصدكم ومشقتكم تضيعون!

قال السلمى: هذا خطاب للخاص، لأنه لا زاد للعارف سوى معروفه ولا للمحب سوى محبوبه. وأنشد شعرا:

إذا نحن أولجنا وأنت أمامنا

كفى لمطايانا بذكرك زادنا

﴿ وَٱتَّقُونِ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ فإن قضية اللب فى حكم الحب خشية الرب وتقوى القلب.

حثهم أولاً على التقوى ثم أمرهم بأن يكون المقصود بها هو المولى فيتبرءون عن كل شىء من السوى).

والنموذج الرابع: وهو من تفسير (البحر المديد) للإمام أبى العباس أحمد بن محمد بن عجيبة الحسنى (ت١٢٢٤هـ) ﷺ.

يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ (آل عمران:٢٠٠) بعد أن أورد التفسير الظاهر: (الإشارة: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾ إيمان أهل الخصوص ﴿ ٱصْبِرُواْ ﴾ على حفظ مراسم الشريعة ﴿ وَصَابِرُواْ ﴾ على تحصيل أنوار الطريقة ﴿ وَرَابِطُواْ ﴾ قلوبكم على شهود أسرار الحقيقة أو: اصبروا على أداء العبادة وصابروا على تحقيق العبودية، ورابطوا فى تحصيل العبودية – أى الحرية – أو اصبروا على تحقيق مقام الإسلام، وصابروا على دوام الإيمان، ورابطوا على العكوف فى مقام الإحسان أو اصبروا على تخليص الطاعات، وصابروا على رفض الحظوظ والشهوات ورابطوا أسراركم على أنوار المشاهدات.

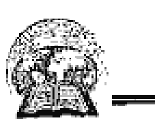
﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ فلا تشهدوا معه سواه ﴿ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾ بتحقيق معرفة الله.

وهكذا تسطع هذه النماذج التفسيرية الإشارية بأنوار المعرفة الربانية لتكمل . مع التفسير الظاهر ـ البناء المعرفى لتفسير القرآن الكريم.

وصلى الله تعالى على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

أ . د/ جودة أبو اليزيد المهدى





الهوامش:

(١) السيوطي: الحافظ جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن: الإتقان في علوم القرآن بتحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ١٩٨/٤. وانظر د. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون ١٨/٣.

(٢) الشاطبي: أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي: الموافقات ص٦٩٨-٦٩٩ ط دار الكتب العلمية والمصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

(٥) الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ص٢٨٠، ط دار الكتب العلمية (في مجلد واحد).

(٦) أخرجه البخاري والنسائي والترمذي، وقد خرجه عنهم الشيخ عبد الله دراز في حاشيته على (الموافقات) للشاطبي ٣٧٢/٣، ط دار المعرفة.

(٧) خرجه العراقي في المغني بحاشية الإحياء ٩٩/١.

(٨) يقصد الإمام جعفر الصادق بن الإمام محمد الباقر بن الإمام علي زين العابدين بن الإمام الحسين بن الإمام علي بن أبي طالب كرَّم الله وجه (٨٠ - ١٤٨هـ).

(٩) الألوسي: شهاب الدين أبو الثناء محمود: روح المعاني ٧/١ ط المنيرية.

(١٠) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٢٦٦/١) ط دار صادر.

(١١) الغزالي أبو حامد محمد بن محمد: الإحياء ٢٩٠/١.

(١٢) السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان، ص٤٧٤، ط دار الحديث.

(١٣) رواه الطبراني في الكبير (ح٨٦٦٤) بأسانيد ورجال أحدها رجال الصحيح. انظر مجمع الزوائد للهيثمي ١٦٥/٧.

(١٤) السيوطي: الإتقان، ص٤٧٤، نشر دار الحديث.

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) الغزالي: إحياء علوم الدين ٢٨٩/١، ط التجارية.

(١٧) المرجع السابق.

(١٨) انظر الموافقات للشاطبي بتحقيق عبد الله دراز ٣٨٤/٣.

(١٩) أخرجه البخاري في باب التفسير ١٧٩/٦.

(٢٠) انظر الموافقات للشاطبي ٣٩٤/٣، ط دار المعرفة.

(٢١) المرجع السابق.

(٢٢) الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ٢٩١/١.

(٢٣) الزرقاني: الشيخ عبد العظيم: مناهل العرفان ٥٤٩/١.

(٢٤) قد مثل شارح الموافقات - الشيخ عبد الله دراز - للاعتبار الخارجي بما روى عن بعضهم بتأويل الألف شهر المذكورة في سورة (القدر) بمدة الدولة الأموية لأنها مكثت ثلاثاً وثمانين سنة وأربعة أشهر.

(٢٥) الشاطبي: أبو إسحق الغرناطي: الموافقات ٤٠٤/٣، ط دار المعرفة.

(٢٦) الغزالي: الإمام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين: ٢٨٩/١، ط التجارية.

(٢٧) التفتازاني: العلامة سعد الدين شرح العقائد النسفية ص١٤٣.

(٢٨) السيوطي الحافظ جلال الدين: الإتقان ص٤٧٥ ط دار الحديث بالقاهرة.

(٢٩) السيوطى: الإتقان ص٤٧٢ط دار الحديث بالقاهرة.

(٣٠) الغزالى: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ٨٩/١، ط/التجارية.

(٣١) المهدى:أ.د. جودة محمد أبو اليزيد المهدى:ثمار الجنان فى أفنان من علوم القرآن ص٩ط/دار الرسالة بالمشهد الحسينى بالقاهرة.

(٣٢) السلمى: أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين(ت٤١٢هـ): حقائق التفسير بتحقيق سيد عمران (٢٢/١ط/دار الكتب العلمية).

(٣٣) د. حسن عباس زكى: مقدمة(لطائف الإشارات) للإمام القشيرىص٨ط/الهيئة العامة للكتاب.

(٣٤) ابن عجيبة: أبو العباس أحمد بن محمد: البحر المديد فى تفسير القرآن المجيد(٣٨٥/٥ط د.حسن عباس زكى).

(٣٥) الحديث: أخرجه الشيخان: البخارى فى كتاب الإيمان من صحيحه (رقم٣٧) ومسلم فى كتاب الإيمان أيضًا من صحيحه (حديث ٥٧).

(٣٦) أخرجه العجلونى فى كشف الخفاء٢/٢٦٥ دار التراث عن الحافظ أبى نعيم الأصفهانى.

(٣٧) السيوطى: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن: الإتقان فى علوم القرآن بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (١٨٨/٤ط/المشهد الحسينى).

(٣٨) الشعرانى: الإمام عبد الوهاب بن أحمد بن على: اليواقيت والجواهر(١١/١ط الأزهرية المصرية الثانية) وانظر التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبى (٤٥/٣ط/دار الكتب الحديثة).

(٣٩) القشيرى: الإمام أبو القاسم عبد الكريم: لطائف الإشارات(٧٩/١، ٨٠ط/ الهيئة العامة للكتاب).

(٤٠) الرازى: فخر الدين: محمد بن عمر بن الحسين: التفسير الكبير (٢٥٤/١ط/ دار إحياء التراث العربى).

(٤١) انظر التفسير والمفسرون للدكتور محمد حسين الذهبى (٥٨/٢).

(٤٢) القارى: ملا على: أنوار القرآن وأسرار الفرقان بتحقيق ودراسة محمد سعد كشك (رسالة الماجستير مخطوطة بكلية أصول الدين بطنطا) ص٥٤٢،٥٤٣.

التوبــة

الصلة بين التحرك الداخلى والتوبة:

إن أقوى دافع يوجه نشاط الإنسان هو الذى يأتيه من داخله، وإن أشرق الأدلة سطوعًا تلك التى تصاغ من أعماقنا، وذلك لأن الإنسان فى تلك الحالة يكون هو المقنع والمقتنع، والسلطة التى تدفعه أو تدله هى شعوره الذاتى، ووعيه الداخلى، وبما أن كلاً منا قد لا ينصاع بسهولة إلى النصائح أو الزواجر، أو الأدلة الواردة له من خارجه فإنه بلا شك ينقاد بيسر إلى المرشد الذاتى عندما يتحرك، ويستجيب لدواعى نفسه، وهواتف ضميره بصورة تفوق كثيرًا تلك التى تفد عليه من خارجه، ومهما حاول الوعاظ بطرقهم أو المستدلون بمناهجهم فإن نجاحهم فى العودة بالعاصى أو الكافر تكون محدودة إذا قيست ببواعثه الخاصة به التى تجرفه معها، وتقذف به حيث تريد ذاته، إن الأنا هنا هى المؤثرة على ذاتيتها، والمرشدة لإنيتها، وبذلك استراحت الأنا من مقاومة الآخرين تمسكاً بذاتها، إلا أنه لابد من توفيق الله يزجر داخله.

ولقد أوضح القشيرى العلاقة بين الجهود الإنسانية الكاشفة للذات وبين الإصرار على ترك الماضى وما يحمل من ذنوب أو تقصير مبينا أن أول شئ وهو انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة قد أوصله.

بالتوفيق إلى زواجر الحق يسمعها فى داخله بقلبه، فيفكر فى ذميم ما يصنعه، ويبصر فساد ما هو عليه من قبيح الأفعال، وعندئذ تسنح فى قلبه إرادة التوبة، والإقلاع عن المعاملة السيئة، فيمده الله بتصحيح العزيمة، والأخذ فى جميل

الرجعة، والتأهب لأسباب التوبة، فإن كان أمره كذلك تنحل عنده عقدة الإصرار على ما هو عليه من قبيح الأفعال، ويتوقف عن اجتناب المحظورات، ويكبح لجام نفسه عن متابعة الشهوات فيترك زلاته، ويعزم على ألا يعود إلى مثلها فى المستقل، ويغمره الندم والتأسف على ما عمل، ويأخذ فى التحسر على ما صنع وقدم من القبيح، عندئذ تتم توبته، ويلزمه أن يحافظ عليها بلا رجوع ولا فتور ولكى يظل ملازما لها عليه أن يجاهد، ويستبدل بمخالطته العزلة، وبصحبته لإخوان السوء الخلوة[1]. هذا مع الصدق فى السلوك، والقيام بالطاعات والقربات؛ وإلى هنا يكون القشيرى أدق فى التعبير عن الحالة النفسية للتائب بدءا من انتباهه، ثم يقظته، ثم إرادته، ثم توبته، وإن كان لم يحدثنا عن أسباب الانتباه أو مثيراته النفسية اللهم إلا ملمحة الخاطف الدال على أن الانتباه جاء إلى صاحبه من شعوره الخاص بالتقصير والغفلة، فهو إذا مثير داخلى أثار انتباه صاحبه إلى وضعه السيئ الذى هو عليه، فاستفاق واستيقظ. فعزم على التخلص من حاله، والإقدام على حال أحسن وأفضل وارضى لله سبحانه، إنها أعظم لحظة تلك التى يكتشف فيها الإنسان ذاته أو جانبا من جوانبها ليأخذ بعد ذلك فى تصحيح مسارها وتقويمها.

وشارك القشيرى فى هذا الاتجاه السهروردى البغدادى الذى يرى: أن التوبة لابد فى ابتدائها من وجود زاجر يكون مفتاحها ومبدأها، والزاجر يثير الانتباه، وإذا انتبه العبد من رقدة غفلته أداه ذلك الانتباه إلى التيقظ، فإذا تيقظ ألزمه تيقظه الطلب لطريق الرشد فيطلبه، وإذا طلبه عرف أنه على غير سبيل الحق فيطلب الحق ويرجع إلى باب توبته فالبداية زاجر نفسى يؤدى إلى حال الانتباه، والثانى يؤدى إلى التيقظ والاعتبار، وبالتيقظ يتبين المريد خط السلوك، ويقف على عتبة التوبة وأولها، ولكن السهرودى يعتبر الزاجر موهبة من الله باعتباره حالا من الأحوال[2].

وإذا كان القشيرى ومن معه يربطون

بين الدوافع النفسية السابقة وبين التوبة التى جاءت نتيجة للكوامن المتحركة فى الداخل؛ فإن الغزالى يجئ ربطه موافقا لمنهجه فى السلوك. هذا النهج الذى يبدأ بالعلم، ثم المقام، ثم الحال، إذ دائما ما يكرر أن أول كل شيء علم، ووسطه مقام، ونهايته حال.

وتطبيقا لهذا المنهج على حالتنا الراهنة فإن السالك يلزمه معرفة عظم ضرر الذنوب وكونها حجابا بين العبد وبين كل محبوب؛ فإذا عرف ذلك معرفة محققة بيقين غالب على قلبه ثار من هذه المعرفة تألم للقلب فوات المحبوب. فإن القلب مهما شعر بفوات محبوبه تألم وتحسر وندم وإذا غلب هذا التألم على القلب واستولى انبعث من هذا الألم فى القلب حالة أخرى تسمى إرادة وقصدا إلى فعل له تعلق بالحال وبالماضى والاستقبال، أما تعلقه بالحال فبالترك للذنب الذى كان ملابسًا، وأما بالاستقبال فبالعزم على ترك الذنب المفوت للمحبوب إلى آخر العمر، وأما بالماضى فبتلافى ما فات بالخير والقضاء[٢] لما تركه من الفرائض وما غفل عنه من النسك.

وبالنظر فى الخطتين ندرك أن خطة القشيرى ومن وافقه قامت على الدوافع النفسية، والمثيرات الداخلية وحدها، وأنها تسلسلت من الزاجر إلى الانتباه إلى اليقظة إلى الإرادة إلى التوبة، أما الغزالى فقامت على العلم والمعرفة بخطر الذنوب، وعظم حجبها وإبعادها عن الله المحبوب، وقد أدت تلك المعرفة إلى التوبة والإقلاع، ولست أرى إلا أن كلا من الخطتين يكمل الآخر، بحيث إذا ضممناهما معا أدتا إلى المطلوب والمقصود كله، وذلك لأن المثير للانتباه وما يتبعه عند القشيرى هو شيء داخلى نفسى والأمر قد يكون كذلك حقيقة، وقد يكون المثير خارجا كالعلم بواسطة آلاته من الوعظ أو الإرشاد أو التعلم والقراءة إلى آخره وهو جناح آخر لإثارة الانتباه وضحه كما رأينا الغزالى

ثم جاء بعد ذلك عماد الدين الحموى فجمع بين الخطتين عندما بين أن القومة

لله فى قوله سبحانه: ﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ ۖ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ ﴾ (سبأ:٤٦)، تكون بسبب وبلا سبب. أما التى بلا سبب فهى نفحة من نفحات الرحمان وجذبة من جذباته، وقد تقع تلك الحالة جريانا على اللسان فى لحظة من اللحظات حتى ولو كان صاحبها غافلا مثلما وقع لتحفة العابدة حين غدت يوما وهى تضرب بعودها وكانت ما تزال فى المعصية غارقة قالت:

خاطبنى الحق من جنابى
فكان وعظى على لسانى
أجبت لما دعيت طوعا
ملبيا للذى دعانى

فتنبهت وتابت من وقتها، لقد تحولت النفس فجأة تحت تأثير الدافع الخفى الذى حول صياغة الشعر من تعلق بمحبوب فان إلى المحبوب الأقدس جل جلاله، وما كان فى حسبان تحفة أن تفعل أو تقول ذلك لكن القذف ألقى فى روعها فنطقت بمراد المحبوب وهى متلبسة فى حال الجفوة والبعد، وذابت إرادة الهوى الشهوانى فى إرادة الجذب الربانى، ولم يستطع المقهور مخالفة القاهر فنطقت العابدة بما أراد المعبود.

وقد يكون المثير للانتباه تأملا باطنيا من الشخص ذاته، وهو الذى اتجه إليه القشيرى. فليس ثم دافع أجنبى، على أن السهر وردى اعتبر الزاجر الأول موهبة وتوفيقا من الله، ونداء داخليا، وكثيرا ما يكون السبب خارجيا متمثلا فى وعظ أو سماع آية أو حديث، أو قولة حكيمة ينتبه على أثرها المريد فيتوب كما حدث لشقيق البلخى، والفضيل بين عياض، والشبلى، ومحمد بن عيس الوزير[٤] وغيرهم.

وأياما كان الانتباه بلا سبب فإن تحركا داخليا يتم يقذف بصاحبه إلى مرفأ السلامة فى التوبة، ومن هذا الباب يدخل العبد إلى ساحة الرحمات الربانية، ومنها إلى درجات القرب الإلهى، وإن كنت أقول أن تلك الدوافع النفسية المشار إليها لا تنتهى عند البدايات بل ينبغى أن تستمر معه فى سائر أحواله، لأنها إذا

دفعته للخروج من الذنوب فيجب أن تلازمه لتخرجه من الغافلات؛ ولهذا السبب يرد ذكرها فى حال الوسط السلوكى، ولدى أرباب النهايات، وعند المتحققين.

السمات العامة لفقه التوبة:

رأينا فى الفقرة السابقة كيف غاص الصوفية فى أعماق النفس يبصرون حركتها، ويرتبون دوافعها ترتيبا متسلسلا منتجا ومثمرا، ثم هم بعد ذلك يطفون على السطح، ويتناولون الأثر النفسى الذى بدا على السلوك فى صورة مقام وفعل هو التوبة بالتحليل تعريفا وتنويعا، ودرجات وشروطا، ويبصرون المريدين بصحة هذا المقام وشموله، ويبينون لهم أنهم إن استقاموا على جادته ذاقوا من خلاله مذاقات روحية رقراقة، ونستطيع أن ندرك بوضوح أنهم علماء نفس غواصون، وأن بحوثهم ذات طابع نفسى ملحوظ، ثم إنهم فقهاء يتدبرون جيدا أحكام الصفات والمقامات اللازمة للسلوك، ويخرجون منها فقها باطنيا يختصون به، يساير ويتمشى ضرورة عندهم مع أحكام الفقه الظاهر ولزومه، فبدون الظاهر ودقته، والباطن وإخلاصه ورقته لا يصل السالك إلى مطلبه، وفى النهاية يستروحون مع المذاقات الروحية التى جاءت نتيجة التطبيق الدقيق للفقهين السابقين فيشيرون إلى أحوال ومشارب متعددة ترد مع كل مقام، وسوف نتبين تلك السمات من خلال مقام التوبة الذى نتناوله هنا. وإنما أثرنا ذكره فى معرض مراحل سلوك المريدين دون بقية المقامات من ورع إلى آخره لأنه بداية السلوك، وباب الطريق، وكلها تتبعه، وبدون التوبة لا يقبله شيخ، ولا يلبس المرقعة، ولا ينخرط فى سلك المريدين..

التوبة عتبة السلوك:

اتفقت كلمة الصوفية على أن التوبة هى الخطوة الأولى التى يخطوها أى إنسان يحاول التوجه إلى الله على طريق الإسلام العام أو بشرائط طريقهم الخاص، فأبو يعقوب السوسى يقول: (التوبة أول مقام من مقامات المنقطعين إلى الله تعالى)[٥]، ويقول القشيرى: أنها أول منزل من منازل

السالكين، وأول مقام من مقامات الطالبين[٦] ويعتبرها الهجويرى كذلك، ويشبهها بالطهارة فى كونها أول درجات المتقربين إلى الله بالعبادة، لكن التوبة طهارة باطنية، وما يلزم للعبادة طهارة ظاهرية[٧]، ويركز السهروردى على أصالتها لكل مقام وحال، ثم يقول: (وهى بمثابة الأرض للبناء فمن لا أرض له لا بناء له، ومن لا توبة له لا حال له ولا مقام له)[٨].

ونلحظ تعبيرين فى أقوال الصوفية الدالة على بداية التوبة.

أولها: يرى أنها أول منزل.

وثانيها: يصرح بأنها أول مقام، والفرق كبير بينهما فكونها أول منزل يتجه إلى توبة المريد فى بداية سلوكه قبل أن يختار الشيخ، وقبل أن يأخذ العهد ويلبس الخرقة الخاصة بشيخه، فلا يقبل عندهم إلا بالإقلاع عن الذنب والعزم على الترك، أما من ينطق بكونها أول مقام أو حال فيقصد توبة الطالبين أو المتفرغين إلى الله، والمتجهين نحوه اتجاها خاصا، فيظل قائما فى التوبة حتى يتحقق بها، وبما تشتمل عليه من مقامات أخرى، ولذلك جاءت عبارة القشيرى جامعة بين التوبتين: توبة البادئين بداية أولية، والأخرى الخاصة بالمنقطعين والمتجردين، والأولى من الذنوب، والثانية من الغفلات والحجب، والأولى تشبه الطهارة الفرضية، والثانية وضوء على وضوء لزيادة النور والرغبة فى شدة للطهارة.

جولة فى حقيقة التوبة:

التوبة من الكلمات القلائل فى اللغة العربية التى انصرفت بكل اشتقاقاتها إلى معنى واحد لا تتعداه، وهى تحدد تحديدا قاطعا علاقة بين طرفين:

أحدهما: أعلى وهو الله.

والآخر: أدنى وهو العبد، فى فعل معين صدر من الأدنى يسئ إلى علاقته بالأعلى ويغضبه، بحيث إذا استعملت الكلمة مع العبد اتجهت إلى الذنب رجوعا عنه، وإذا سيقت مع الحق كانت عفوا منه عن المذنب، فيقال تاب إلى الله توبة. وتوبا، ومتابا، وتاب رجع عن المعصية،

وتاب الله عليه أى قبل توبته ورجع عليه بفضله وعفوه، والعبد تواب أى كثير الرجوع. والله تواب أى واسع الفضل والعفو. والتائب هو العبد إذا بذل التوبة، والله تائب لقبوله إياها ورجوعه عن عقوبته ومجازاته بالعذاب[9].

ولما كانت متوحدة المعنى. محصورة فى مجال الذنب رجوعا عنه من العبد؛ وجدنا كل من يعرفها يدور حوله لا يتخطاه وإن أشار فى تعريفه إلى ما يتصل بالترك نفسا. أو فعلا ظاهرا. أو شرطا أو سببًا أو حكمًا، أو ردا لحقوق، أو قضاء لفوائت، أو تعويضا عما مضى من تقصير، فالمهتمون باللغة كالراغب فى مفرداته يقولون: (التوبة ترك الذنب على أجمل الوجوه) ويعنى بأجمل الوجوه أبلغها فى وجود الاعتذار وذلك لأن الاعتذار على: ثلاثة أوجه: إما أن يقول المعتذر: لم أفعل، أو يقول: فعلت لأجل كذا. أو فعلته وأسأت وقد أقلعت[10] وهذا أفضلها وأنسبها فى حق الله – سبحانه- وعرّفها أصحاب المعجم الوسيط بأنها: (الاعتراف والندم والإقلاع والعزم على ألا يعاود الإنسان ما أقترفه)[11] من الذنب. وذكر الاعتراف وما بعده يجعل الرجوع على أكمل الوجوه كما حدده الراغب فى عبارته المختصرة ولمشايخ الطريق مسلكان فى بيان حقيقتها أو تعريفها، أحدهما من جهة العلم. والآخر من نسائم الذوق.

(أ) أما الذى هو حد العلم فإن الصوفية بينوا بصورة قاطعة المراد بالقبيح المذموم، بالذنب الذى يرجع صاحبه عنه، وأفصحوا عن مذهبهم فى أن الذم أو المدح ما كان من جهة الشرع لا غير، فقالوا على لسان أبى يعقوب السوسى والقيشرى واليافعى بأنها: (الرجوع عما كان مذموما فى الشرع إلى ما هو محمود فيه) أو (الرجوع عما نهى الله عنه إلى الطيب من أمر الله) وقد تستخدم كلمة العلم ويراد بها الشرع كما هى عادة الصوفية فى استخدامهم، وكأنهم لتحسمهم للشرع لا يرون علما يستأهل هذا الإطلاق إلا ما أوحاه الله إلى نبيه، ولذا قالوا هى:

(الرجوع عما ذمه العلم إلى ما مدحه العلم)[12] فإذا جاءت بعد ذلك عبارات تحمل الدعوة لترك الصفات المذمومة إلى الصفات المحمودة حمل الذم والمدح على الشرع لا العقل.

ثم توالت تعريفاتهم مشحونة بأنين الباطن والتبرم من المعصية. أو تدل على ما يجب فعله ظاهرا بعد الرجوع عنها.

ويبدأ الحس الباطنى مستشعرا مرارة الندم من المعصية، من ثم دخل هذا الشعور فى تعريف الجنيد إذ قال (التوبة على ثلاثة معان: أولها الندم، ثم العزم على ترك المعاودة إلى ما نهى الله عنه، ثم السعى فى أداء المظالم)[13].

وقريب منه ما قاله محمد بن موسى المكنى بأبى جعفر أو أبى بكر. والندم حاله تنتاب الإنسان من جراء قلة النفع فى المعصية، وسوء العاقبة لها، ومن تفويت المنفعة العاجلة والآجلة للطاعة، والقلب عادة ما يتبرم بالذنب، ويطمئن إلى البر. والندم فى تلك الحالة ذو طابع باطنى نفعى ويتصل بخوف العبد من العقاب أو رجائه فى الثواب، وقد يشتد فى النفس فتذوب الحشاشة. ويتصدع القلب. وتشتعل فى الكبد نيران التألم والتحسر فيقولون: (التوبة ذوبان الحشا لما سبق من الخطأ، أو هى (نار فى الكبد تلتهب .وصدع فى القلب لا ينشعب).

ولكن العبد قد يرتقى فى معاملته الباطنية فينتقل من النفعية المتحسرة على فوت أو الطامعة فى آت إلى حسن الصلة بالله، ونشدان الشعور الباطنى مع الحق جل جلاله حياء، أو رغبة فيه، أو رهبة منه. أو فرارا من الجفوة معه وإقبالا على الوفاء له، أو مستعظما جراءته بالمعصية تحت سمع الله وبصره وإحاطة علمه، من هنا تعرف حالته فى توبته بأنها: (الحياء العاصم والبكاء الدائم)، أو أن التوبة (قود النفس إلى الطاعة بخطام الرغبة . وردها عن المعصية بزمام الرهبة) وهى كذلك: (خلع لباس الجفاء ونشر بساط الوفاء)[14]، وما يزال هذا الشعور يضغط على باطن الإنسان حتى تضيق عليه نفسه، وتضيق عليه البسيطة بما رحبت

كحال كعب بن مالك، ومرارة بن الربيع، وهلال بن أمية حينما تخلفوا فينزل فيهم قول الله تبارك: ﴿ وَعَلَى ٱلثَّلَٰثَةِ ٱلَّذِينَ خُلِّفُواْ حَتَّىٰٓ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ ٱلْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوٓاْ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ﴾ (التوبة:١١٨). وعن تأثير هذه الحالة عرَّف ذو النون المصرى التوبة قائلا: (حقيقة التوبة أن تضيق عليك الأرض بما رحبت حتى لا يكون لك قرار، وتضيق عليك نفسك...)[١٥] ثم ساق الحادثة والآية.

ويبقى من مسلك الصوفية العلمى فى بيان حد التوبة أن نسوق طرفا من التعريفات التى أشارات إلى ما يجب على التائب عمله فى الظاهر من فعل الطاعات وغيرها، وإليها أشار الدرينى فى تعريفه بأنها (المبادرة إلى الخيرات، وقضاء الواجبات، ورد الظلمات، والعزم على إصلاح ما هو آت)[١٦]، والتعريف من الشمول بحيث لا يحتاج إلى تفصيل، ومما يدخل فى باب العلم ظاهرا ما جاء على لسان الغزالى فى منهاج العابدين أنها: (ترك اختيار ذنب سبق مثله عنه منزلة لا صورة تعظيما لله تعالى وحذرا من سخطه)[١٧].

ووجه تعلق هذا التعريف بظاهر الإنسان لا بباطنه أنه متصل بالترك والاجتناب وهما ظاهريان، كما أنه يرتبط بقدرة الإنسان قوة وضعفا، فصاحب القوة والنشاط بترك الذنب.

صورة لقدرته على فعله، والشيخ الهرم نظرا لضعفه قد لايقدر على فعل كان يفعله كالزنى والسرقة فيترك مثله منزلة لاصورة عند ضعفه، والمثلية فى المنزلة تعنى المساواة فى الإثم وإن تفاوت بحسب الذنب، فالذنوب كلها معاص وآثام وإن اختلفت فى درجة الإثمية، والغزالى يربط الحالة الباطنية بالفعل الظاهر فى هذا المسلك رباطا دقيقا فيرى أن التوبة تنتظم من ثلاثة أمور مترتبة: علم، حال، وفعل، والأول موجب للثانى، والثانى موجب للثالث.

والعلم هو الأول، وهو مطلع هذه

الخيرات، وهو شامل للإيمان بالله واطلاعه ومراقبته للعبد، واليقين المؤكد لذلك، كما أنه يعم معرفة ضرر الذنوب وعظيم ذلك، وكونها حجابا بين العبد وربه، فإذا عرف العبد هذا وتيقنه تألم من تلك المعرفة قلبه على ما فات فعلا أو تركا، ويسمى التألم على ترك الطاعات أو فعل المعاصى ندم، فإذا غلب الندم على القلب انبعثت منه حالة أخرى تسمى إرادة وقصدا، فيتجه بإرادته وقصده إلى فعل له تعلق بالماضى لتلافى ما فات من خير أو قضائه، وبالحال تركا من الذنب الذى كان ملابسًا، وبالاستقبال عزما على كثرة الطاعات ورد المظالم واجتناب السيئات، فالعلم، والندم، والقصد ثلاثة أمور مرتبة فى الحصول يطلق أسم التوبة على مجموعها، وإذا أطلقت التوبة على الندم وحدد كما جاء فى الحديث (الندم توبة، فلأنه أهم الثلاثة . أو لأن العلم مقدمته، والإرادة بالفعل ثمرته)، فكان الندم وسطا لعلم سابق. وثمرة تابعة[١٨]، ويترقى العلم من ضرر الذنوب، واليقين باطلاع الله، ثم يترقى الندم على فعل الذنوب، وترك الطاعات ليصل بذلك العبد إلى الحياء من الله، والرغبة فى دوام وصله. والتحقق بحبه فيسمو بتوبته من الذنوب إلى ما فوقها. وعندئذ يصير للتوبة حد يختلف عما سبق، وحقيقة فوق ما ذكر . لكن يلزم للعبد قبل أن ينتقل إلى تلك الحالة أن ينزه القلب عن الذنب[١٩]، وهذه القفزة الروحية تسلمنا إلى مسلك آخر من تعريفات الصوفية للتوبة، وإلى مشرب أرقى لهم فيها.

(ب) وهذا المسلك هو الثانى والخاص بأذواقهم المتعلقة بحقيقتها تعريفا لا من جهة العلم ولكن من حيث المشرب والخاطر والذوق والوارد وإذا تعددت أقوالهم فى التوبة وهم يحكمون العلم فلا عجب إن تتعدد التعريفات لديهم ولكل مشربه ووارده ولحظه. وبما أنه قد بان لنا أن التعريفات المتعلقة بالعلم قد انتهت تساميًا إلى تنزيه القلب عن الذنب. وإلى إن العبد قد أقبل على الله إقبالا كليا فإن مرحلة التعريفات النابعة من رشح الذوق

تبدأ من حيث انتهى المسلك الأول " ويأتى ذلك ممثلا فى قول الجنيد: (إن التوبة أن تنسى ذنبك). يقول هذا أمام أستاذه السرى السقطى. مع أن الأستاذ قال: (التوبة ألا تنسى ذنبك).

وعلل المغايرة بأن العبد قبل التوبة كان فى حال الجفاء فنقل بعدها إلى حال الوفاء، وما دام الأمر كذلك فذكر الجفاء فى حال الصفاء جفاء[٢٠]، وحاول الهجويرى مساندة الجنيد فى تعليله فقال: (إن ذكر الوحشة فى محل القرب يكون وحشة. ويلزم للتائب ألا يذكر نفسه فكيف يذكر ذنبه) واعتبر ذكر الذنب ذنب[٢١] مخالفا بذلك السرى فى قوله السابق، ثم إنه فى نسيان الذنب تحقق بتوبة أهل الخصوص والمتحققين (الذين تابوا عن كل شىء سوى الله) كما قال أبو الحسين النورى. وأيضا فإنهم لما غلب على قلوبهم من عظمة الله وشهود جلاله أو جماله نسوا فى جنبه كل شىء[٢٢] سبق أو صاحب.

فأنت ترى إن لسان أهل المعرفة والواجدين وخصوص الخصوص قد ارتقى فى فهم التوبة عما جاء على لسانهم فى المسلك الأول، وإنما كان كذلك لأن أقوالهم فى مسلك العلم كان (لبيان توبة المريسدين والمتعرضين والطالبين والقاصدين وهم الذين تارة لهم وتارة عليهم)[٢٣]، وإما نسيان الذنب والتوبة عن كل غير وسوى مع الشهود فحال الخواص والعارفين. والتعريفات فى المسلك الأول للبادئين وفى الثانى لأرباب النهايات. والأول لأرباب التقلب. والثانى لأهل التمكين.

وأخيرا فأقوال المشايخ المتعلقة بحقيقة التوبة علما أو ذوقا كثيرة تتنوع بحسب علو حالهم وتعدد مشاربهم وأذواقهم والعبرة فى النهاية تمكن فى طلب الحقيقة سلوكا أو مشربا ولا عبرة بسوق الألفاظ المجردة التى تصور التعريفات بالحد.

الأسباب والدواعى:

العبد سائر فى غيه، متلذذ بالمعصية مصر عليها مستبعد للعقاب زمنا، غير وجل منه لكونه غيبا، والشهوات مسيطرة وآخذة بمخنق الإنسان، وطول

الأمل فى التوبة يبعده عن الإنجاز لها، كما أن سعة الرحمة الإلهية تجعله يسوف الرجوع إليه سبحانه فما الأسباب التى غيرت من طباعه وألفته وتلذذه وحفزته على التوبة حفزا؟

للإجابة على هذا السؤال وقف رجال الطريق منه موقفين: موقف يجعل السبب الدافع على التوبة ربانيا، فالله هو الذى أيقظ قلب العبد بزاجر من عنده فلما أصغى القلب إليه سمعا أو تجليا أنتبه فأخذ فى طريق التوبة، وإلى هذا أشار أبو حفص الحداد عندما سئل عن التوبة فقال (ليس للعبد فى التوبة شيء لأن التوبة إليه لا منه)[24] واستدل بقوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ تَابَ عَلَيۡهِمۡ لِيَتُوبُوٓاْ ﴾ (التوبة:١١٨).

وقال رجل لرابعة العدوية إنه قد أكثر من الذنوب فهل لو تاب تاب الله عليه فقالت: (لا بل لو تاب الله عليك لتبت)[25] وأيد الهجويرى هذا الاتجاه مبينا أن أصل التوبة كونها من زواجر الحق، ومرة أخرى يقول: إنها تأييد ربانى[26] فالبداية عند هؤلاء وغيرهم بتوفيق وإيقاظ من الله لقلب العاصى، انتبه على أثره فندم، ثم أخذ سبيله راجعا إلى ربه، وحتى لو كانت هناك حادثة وقعت، أو واعظ وعظ، أو نعمة أسبغت فاستفاق على أثرها العاصى فإن الأثر الذى ألقته على القلب إنما فى نظرهم لكون الحق تجلى على القلب ساعته، أو نظر إلى العبد فى توه فانزجر متأثرا بالحادثة أو الموعظة، أو النعمة. وقد كان قبل تدارك الله له بالرحمة والنظرة لا يعبأ بمثل تلك الوقائع ولا يصغى قلبه لها، فالسبب المؤثر هو منة الله على العبد وليس بغريب بعد ذلك أن يصرح أنصار هذا الاتجاه إلى أن التوبة هبة لا كسب، وبنوا ذلك طبقا لأصول طريقهم على أن زاجر الحق الذى أحدث الإفاقة حال (والحال موهبة من الله على ما تقرر من أن الأحوال مواهب)[27]. حسبما ذكر السهروردى فى عوارفه. وعلق الهجويرى على قول أبى حفص الحداد السابق قائلا: (وبهذا ..يجب ألا تكون التوبة من كسب العبد لأنها موهبة من مواهب الحق سبحانه وهذا القول يتعلق بمذهب الجنيد)[28] وشارك الدرينى فى هذا الموقف بقوله: (التوبة

يقظة من الله تقع فى القلب فيتذكر العبد تفريطه)[29] وصاغ الحكيم الترمذى بداية هذا الاتجاه وتسلسله فقال: (إن لله عبادا نظر إليهم بالرحمة. فمن عليهم بالتوبة. وفتح أبصار قلوبهم فتمثل قبح المعاصى فى صدورهم حتى نظروا إلى سوء ما عاملوا الله به . وانكشف لهم العاقبة عن مسكن العاصين فبادروا بالنزوع عنها فقوى الله عزمهم وأيدهم بتوفيقه)[30].

والنص ملئ بالألفاظ المسنودة إلى منح الله وعطاياه. ففيه النظر بالرحمة وفتح الأبصار. والتقوية للعزم، والتأييد بالتوفيق. وتعنى أن مواهب الله تتوالى على العبد فى كل خطوة بداية ووسطا ونهاية حتى يتحقق في مقام التوبة. فيصفو القلب من نكت الذنوب السوداء. ويتخلص من سابق عهده بالترك. ورد المظالم، ويكثر الطاعات، ويقضى الفوائت، فينتقل بعد ذلك إلى منح ومواهب أخرى تتوارد على قلبه من ربه بعد صقل قلبه.

وعلق ابن عطية على قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:٣٧) قائلاً: (وفائدته أن التوبة على العبد إنما هى نعمة من الله لا من العبد وحده)[31] أما الموقف الثانى فيغلب عليه الطابع الكسبى. وأن أسباب التوبة ترجع إلى جهدا الإنسان وفهمه وتدبره فى أمر نفسه وحاله ومصيره، وما سوف يجد. وفى تأمل صلته بالله وقلة حياته وجراءته مع ربه ويعتمد هذا الاتجاه على العلم والفهم.

وبعض أنصار هذا الفريق يقصرون العلم على فهم الإنسان العاصى لحاله. وما يسئ إليه من سلوك فى اجله وعاجله. وبعضهم كالغزالى يتوسع فى العلم فيجعله شاملا للإيمان بالله ورسوله. وبما نزل عليه من وحى. وبما أثر عنه صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير مبينين أن هذا الإيمان يدعو صاحبه إلى أن للسعادة سببا هو الطاعة. وللشقاوة سببًا هى المعصية. وقد فصلت الآيات والأحاديث ذلك، أدق تفصيل، كما اشتملت على الترغيب فى الطاعات. والتحذير من المعاصى والذنوب وإتباع الهوى. وعلى بيان خطر المخالفات على النفس والمصير علة

وخذلانا. وداء وعقابًا. ويحدوه العلم والفهم كذلك إلى الشعور واليقين بقرب الأجل وإن طال. وبمجيء الموت بغتة والخوف من فوات المأمول من الله - عز وجل- أو التعرض لسخطه وعقابه جل جنابه، وربما دفعه العلم إلى الحياء من الله لا الخوف فيترك الذنب استحياء لا رهبة، والعلم أو الفهم الباعث على ما ذكر قد يتأتى للعبد بنفسه قراءة واطلاعا. وقد يتسنى له سماعا من واعظ نابه يحكم زمام وعظه. ويرشد الطالبين بحسن قوله. ودقيق توجيهه، وتلك مهمة العلماء والوعاظ فى كل إقليم أو بلدة أو محلة أو مسجد. فهؤلاء العلماء يذكرون الناس بما فى القرآن والأحاديث والأخبار من تخويف للمذنبين والعاصين. ويسوقون رقاق القصص عن الأنبياء والأولياء كى ترق القلوب، وتصفوا الأفئدة، وتلين النفوس.

وبالعلم قراءة أو سماعا يرد الزاجر، ويحدث الندم فتشحذ الإرادة. وتقوى العزيمة. فيستغفر العبد ويتقرب إلى ربه. وتستمر عزيمته باستمرار توبته فيرد المظالم ويزداد فى الطاعات والقربات، ويحتاج العبد فى كل ذلك ومعه إلى الصبر على الطاعات. وعلى اجتناب ما ألفت الطباع من المعاصى .فدوام الطاعة والبعد عن اللذائذ المستعارة للمعصية يحتاج إلى صبر وتحمل ومثابرة[٣٢].

وأنصار هذا المذهب لم يصرحوا جراءة بالكسب الخالص وإن بدا من أقوالهم ذلك .لأنه لا يمكن لأحد من عموم المؤمنين فضلا عن خاصتهم من رجال الطريق أن يجردوا التائب من فضل الله ومنته عليه فى توبته لكنهم فقط يحملونه مسؤولية التأمل والتفكر فى حاله ومصيره حتى لا يتكل على زاجر الحق، ويزعم انه لم يأت بعد. ولو أتى لتخلى وترك ورجع إن عليه أن يحكم عقله. ويسترشد بفكره بعد أصول د ينه كى يثوب إلى رشده .وحتى مجرد .التأمل والفهم هو من فعل الله وإبداعه. وهذا ما أكده الغزالى ووضحه فى صدد حديثه عن التوبة. وما يشم معه إطلاق الكسب. لقد بين أن الكل من خلق الله حتى

الاختيار ذاته. بل لقد صرح بأن (العبد مضطر فى الاختيار الذى له) وكل مرحلة من مراحل الفعل داخلة فى نطاق القدرة والخلق الإلهى .فالعلم بالشيء فعله ,وانجزام الإرادة خلقه .وكذا الحركة بعدهما من أفعاله .فلا حركة لليد بدون حياة ,ولا حياة بدون إرادة لا إرادة بدون ميل، ولا ميل بدون علم وكلها مترتبة ترتب سنة من سنن الله، وخلق من خلقه، وكذا يقال فى التوبة بأنها لا تقع إلا بعزيمة ولا عزيمة بدون إرادة ولا إرادة بدون علم يتبعه ميل، والكل فعل الله وخلقه[٣٣].

والقرطبى يقول فى تفسير قوله تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:٣٧) ليس لأحد قدرة على خلق التوبة لأن الله هو المتفرد بخلق الأعمال خلافا للمعتزلة)[٣٤].

حجية الدليل وفرضية الحكم:

جاء فى رياض الصالحين للإمام النووى، ما يلى (قال العلماء: التوبة واجبة من كل ذنب) ووجوبها (مجمع عليه لا فرق بين الصغائر والكبائر الظاهرة والباطنة كالحقد والحسد)[٣٥] وشدد الصوفية على ذلك بوجه خاص لأنهم لا ينتظرون من سلوكهم، ومن حياتهم نجاة فى الآخرة فحسب بل يتطلعون إلى صلات ربانية وإلى علاقة الإنس بالله تتوالى عليهم فيها الواردات وتهطل عليهم المنن واللطائف وتتنزل على قلوبهم الفيوضات، إنهم يعمدون إلى التصفية والتجلية رجاء فى كشف الحجب وتطلعا إلى المعارف والمشاهدات. ونظرا لأن الذنوب مهما صغرت حتى النظرة تحجب العبد عن ربه. وتحول بينه وبين حلاوة الطاعة. ولذة العبادة. فلا غرو وحالهم هذا أن يجمعوا على أن التوبة فرض عين[٣٦] مدللين على ذلك من الكتاب والسنة والإجماع.

أما القران فقد جاءت مادة تاب بمشتقاتها فى (١٠٨) موضعًا. منها تتحدث عن توبة الله على عبيده التائبين، وقبوله لتوبتهم، أو عدم قبوله، وتوفيقه لهم فى التوبة، ووصفه بكونه كثير التوب عنهم، ومن ذلك قوله جل شأنه: ﴿ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ

﴿ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:٣٧) ﴿ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (البقرة:٥٤)، ﴿ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ ﴾ (المائدة:٣٩) ﴿ لَّقَد تَّابَ ٱللَّهُ عَلَى ٱلنَّبِىِّ وَٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ فِى سَاعَةِ ٱلْعُسْرَةِ ﴾ (التوبة:١١٧)، ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ ﴾ (الشورى:٢٥)، ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ ﴾ (آل عمران:٩٠) جاء الأمر بالتوبة والحث عليها، وبيان زمنها، وما يقبل منها فى بقية المواضع كقوله تعالى: ﴿ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (الأنعام:٥٤)، ﴿ وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَإِنَّهُۥ يَتُوبُ إِلَى ٱللَّهِ مَتَابًا ﴾ (الفرقان:٧١) ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ تُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ﴾ (التحريم:٨)، والتوبة معاملة الحق لضعف الخلق، فلو تصورنا أننا خلقنا على هذا النحو دون هذا الباب المفتوح دائما لهلكنا جميعا إلا من عصم الله.

وبالنظر فى مادة تاب واستخدامها فى القرآن نجد أنها من ظاهر الاستعمال تدعو إلى التوبة وتأمر بها، وأنها تأتى نتيجة ذنب، أو خيانة للنفس، أو إصلاحا لظلم صدر، أو جبرا لحسبان خاطئ وفتنة قائمة، أو مغفرة لسوء وقع بجهالة، وحتى لو كانت السيئات بلا جهالة ثم تابوا من بعدها قبلت التوبة أو كانت تجرءا على الله فى موقف معين كحال موسى عند طلبه الرؤية فإن الله واسع الرحمة.

وتبين الآيات ما ينبغى أن يصاحب التوبة من إيمان وصلاح نفس أو عملى، واستقامة، وهداية، وتبين للخير ومواطنة، واعتصام بالله، وإخلاص له، وإقامة للفرائض الخمسة، وإتباع السبيل النبوى والرجاء فى الله، والنصح فى التوبة، والتصدق معها، للتوبة زمن للقبول طوال حياة العبد ما لم يغرغر، كما أن لها كلمات يتلقاها العبد من الله أو يتذكرها يرددها مخلصا منيبًا لربه راجيا الصفح والمغفرة، والذين تابوا مع صحة الإيمان وما تلاه من صلاح واستقامة إلى آخره هم

الذين صغت قلوبهم وتفتحت أفئدتهم لزواجر الحق وداعيه. وهم فيما بعد أهل لأن تسمع قلوبهم فى تجليتها حديث الحق وتكليمه، إنها سمعت فى البداية زاجره، فلما صغت صارت محلا لأسراره، وموئلا لحديثه و أنواره.

هكذا جاءت تلك المعانى فى جو كلمة التوبة بمشتقاتها، على حد تعبير الحكيم الترمذى[٣٧] معلقا على آية الشراء فى التوبة، ألا وهى قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ ﴾ (التوبة:١١١) ويزداد العطاء مع زيادة الإنابة عن ذنب أو غفلة.

هذا هو جو التوبة فى القرآن بحسب ظاهر النصوص وأما السنة فكثير ما جاء فى الحض عليها، من ذلك ما رواه البخارى عن أبى هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**والله إنى لاستغفر الله وأتوب إليه فى اليوم أكثر من سبعين مرة**» وفى رواية: «**إنى لاستغفر الله وأتوب إليه كل يوم مائة مرة**» وكذا رواه النسائى والترمذى وروى مسلم عن الأغوبن يسار المزنى قال: قال رسول الله ﷺ: «**يا أيها الناس توبوا إلى الله واستغفروه فإنى أتوب فى اليوم مائة مرة**» وفى هذا (تحريض للأمة على التوبة والاستغفار فإنه ﷺ مع كونه معصوما، وكونه خير الخلائق يستغفر ويتوب سبعين مرة واستغفاره ﷺ ليس من الذنب)[٣٨] بل من خلاف الأولى وروى البخارى عن أنس بن مالك خادم رسول الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**الله أفرح بتوبة عبده من أحدكم سقط على بعيره وقد أضله فى أرض فلاة**» متفق عليه، وروى مسلم عن أبى موسى الأشعرى عن النبى ﷺ قال: «**إن الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسئ النهار، ويبسط يده بالنهار ليتوب مسئ الليل حتى تطلع الشمس من مغربها**» وفسر العلماء بسط اليد بالطلب، أو هو عبارة عن الجود والتنزه عن المنع، أو عن رحمة الله وكثرة تجاوزه عن الذنوب.أو هو مثل يفهم منه قبول التوبة واستدامة اللطف والرحمة، وهو تنزل عن مقتض الغنى القاهر إلى مقتضى اللطيف الرءوف الغافر، أو البسط كناية عن قبول التوبة[٣٩] على خلاف فى الشرح أو التأويل.

وروى مسلم عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من تاب قبل أن تطلع الشمس من مغربها تاب الله عليه» والحديث متعلق بمن عاش إلى وقت طلوع الشمس من المغرب، كما أنه يحدد قبول الطاعة من الجميع زمانا بذلك، وأما بالنسبة إلى كل فرد فالتوبة مرتبطة بعمره هو «إن الله عز وجل يقبل توبة العبد ما لم يغرغر» رواه الترمذى عن عبد الله بن عمر عن رسول الله ﷺ.

والقبول الخاص بالجميع أو بالفرد ليس حتما على الله بل يقبلها كرما منه وفضلا، وحتى لو ألزم ذاته بالرحمة فالإلزام تفضل يليق بالجود، ولا يعنى الإيجاب من غيره، وهذا بخلاف توبة الكافر من كفره فقبولها مقطوع به لا مظنونا، وإذا تاب العبد واعترف بذنبه تاب الله عليه «إذا تاب عبدى أنسيت جوارحه عمله، وأنسيت البقاع، وأنسيت حافظيه حتى لا يشهدوا عليه يوم القيامة»[40] حديث قدسى، وجاء فى الحديث النبوى: «أن العبد ليذنب الذنب فيدخل به الجنة، قيل كيف ذلك يا رسول الله ﷺ قال يكون نصب عينيه تائبا فارا حتى يدخل الجنة».

وقال عمر بن الخطاب ﷺ: (اجلسوا إلى التوابين فإنهم أرق أفئدة) وأما على ابن أبى طالب فيقول: (العجب ممن يهلك ومعه النجاة، قيل وما النجاة قال الاستغفار) وقال لأحد أولاده: (يا بنى خف الله خوفا لو ترى أنك أتيت بجميع حسنات أهل الأرض لم يقبلها منك، وارج الله رجاء لو ترى أنك أتيت بجميع ذنوب أهل الأرض لغفرها لك) وأما ابن عمر فيقول: (من ذكر خطيئة ألم بها فوجل منها قلبه محيت عنه فى أم الكتاب) وقريب منه قول عبد الله بن سلام: (إن العبد إذا أذنب ذنبا ثم ندم عليه طرفة عين سقط عنه أسرع من طرفة عينه) والفضيل يؤكد قائلا: (بشر المذنبين إن تابوا قبلت منهم، وحذر الصديقين إن وضعت عدلى عليهم كذبتهم) ويقول: (لا يرد الجور بالسيوف إنما يرد بالتوبة)[41] لأن منه ما هو ظاهر يؤخذ بقوة الولاية، أو السيف، ومنه ما هو

باطن لا يثبت فلا يرد إلا بالرجوع ورد المظالم . ومن الملاحظ أن القران الكريم قد أفسح المجال لبيان الجو المحيط بالتوبة المقبولة على نحو ما ذكرنا ، أما السنة فإنها اهتمت بالترغيب فى التوبة والحث عليها.

وكما ثبت وجوب التوبة بالكتاب والسنة فقد ثبت بالإجماع المبنى عليهما أولا ، وبالإضافة إليهما فإنه يقوم كذلك على أمرين: الأول أشار إليه اليافعى بقوله: (وإنما ثبت الوجوب لأن التوبة تدعو إليها حاجة الناس على العموم)[٤٢] ولم يفصل تلك الحاجة ، وهل هى دنيوية أو أخروية؟ ويمكننا أن نترك الحاجة الأخروية لتفصيل الغزالى القادم ونحصر عبارة اليافعى فى الحاجة الدنيوية ولو كان تدخلا منا فى مقصوده ، ونقول: إن الحاجة الدنيوية قاضية بضرورة التوبة ، لأن الناس فى اجتماعهم يحتاجون إليها ، وذلك لأن الذنوب سواء كانت تخص صاحبها وتقتصر عليه وحده ، ولا يتعدى ضررها ذاته ، أو كانت متعدية بالضرر إلى الغير دينا كالغيبة والنميمة ، والحسد ، أو مالا كالسرقة ، أو دما كالقتل وقطع الأعضاء ، أو عرضا كالزنا ومقدماته ، أو فسادا بين الخلق ، سواء كان هذا أو ذاك فإن الناس جميعا من جهة الدين والنفس والمال والسيرة والعرض محتاجون إلى التوبة ليكف كل ضرره وإيذاءه عن الغير فيسلموا ، ولأنه حتى ولو كان ضرر الذنب مقصورا على صاحبه فإن العاصى يفسد نفسا وخلقا ونية فلا يؤمن بعد ذلك عدم تعدى فساده إلى الغير ، بعكس ما لو صلح الفرد وطاب قلبا ونفسا طاب الجميع ، وإذا تاب العبد من جناياته مع نفسه سلم الغير من إيذاءه وأضراره فأمن كل على نفسه وما يملك ، وساد الأمن وانتشرت العدالة.

والأمر الثانى الذى انبنى عليه وجوب التوبة بالإجماع وقد فصله الغزالى فهو ما يتعلق بالسعادة الأخروية ، فكل فرد يدرك بالدليل أو بالتقليد أو بالتأمل الجمع بين وجوب التوبة وبين السعادة الأبدية ، وذلك من جهة أن السعادة والنجاة لا يتوصل إليهما إلا بفعل أو ترك[٤٣] . فعل ما هو

صالح وترك ما هو فاسد. والنهاية بسعادتها وشقاوتها مصير محتوم لا خيار لنا فيه ولا استحباب ولا إباحة، فهو أمر حتمى واجب الانتهاء إليه. والسعادة تعشقها كل النفوس وترجوها فلا يتوصل إليها إلا بفعل المحمود. والشقاوة تنفر منها النفوس وتبتعد عنها، فيجب ضرورة فعل ما يوصل إلى السعادة المرغوبة، وترك ما يوصل إلى الشقاوة المذمومة، وتلك مسألة تصح عقلا كما ثبتت نقلاً ومن ثم أجمع عليها النصيون والعقليون بالضرورة. ومن لطيف ما قيل هنا قول سيدى عبد القادر الجيلانى بأسلوبه الناصح المتميز (يا قوم انتهزوا واغتنموا باب الحياة ما دام مفتوحا، عن قريب يغلق عنكم، اغتنموا أفعال الخير ما دمتم قادرين عليها، اغتنموا باب التوبة وادخلوا فيها ما دام مفتوحا لكم) فإنه (من فتح له باب من الخير فلينتهزه فإنه لا يدرى متى يغلق عليه) كما قال رسول الله ﷺ ويضيف الجيلانى فى نصيحته (ابنوا ما نقضتم. واغسلوا ما نجستم، وأصلحوا ما أفسدتم، صفوا ما كدرتم ردوا ما أخذتم، ارجعوا إلى مولاكم - عز وجل- من أبقاكم وهربكم كى تسعدوا فى آخرتكم.

معاملة الحق تتفق وطاقة الخلق:

تحت هذا العنوان نلتقى مع التكليف أولا فنرى الشرع الحنيف يوجب الفرائض الخمسة عند البلوغ، وهو إيجاب فورى فيما قدر عليه العبد وملكه، فالصلاة والصوم يجبان على الفور، والزكاة والحج مع القطع بدرجة وجوبهما لكن الأداء يكون عند الملكية والاستطاعة، وحتى لو كان المكلف قادرا ومالكا أدى البعض وترك البعض فإن القبول والثواب يكون بحسب ما أدى وما ترك، فما أداة قبل منه وأثيب عليه، وما تركه حوسب عليه، وتركه للبعض لا يحبط عمل الكل أو فعل ما فعل، بل تأتى نصوص تبشر بأن ما يفعله قد يتسبب فى اجتناب ما يقترفه، وهذا يعنى أن زمن التكليف وحكم الفرضية وإن كانا ملزمين للعبد لكن ترك البعض لا يحبط عمل البعض

الآخر، ومع أن الفورية قد تكون متحققة فى الفرائض الخمسة للمكلف القادر المالك المستطيع الخالى من الموانع إلا أنه لو ترك بعضها متكاسلا لا ترد عليه أعماله التى قام بها من طاعة واجبة أو مندوبة، والرحيم - جل جلاله- لا ينظر إلى نعمته على العبد، وقدرة المخلوق على الفعل فيرد عليه ما فعله لكونه تاركا لبعض المأمورات بل يستحثه ويطالبه أن يقلع عما هو فيه وينذره بعاقبة تقصيره كى يستكمل أركان التكليف وشرائطه. ولو عاملنا الله بمعاملتنا لأنفسنا لرفض طاعة نظير ترك أخرى مثلما نفعل نحن مع من أساء إلينا أو خالفنا.فربما يحسن الواحد إلينا تارة ويسئ أخرى فنرد إحسانه لإساءته. وأحيانا ما نرفض الكثير للإساءة القليلة هذا فى الطاعات. وأما الذنوب والمخالفات فإن معاملة الله فيها لا تتغير كذلك. فنراه - جل جلاله- يلزم العبيد ترك الذنوب على الفور. ويقضى بوجوب التوبة وجوبًا فوريًا، وعلى عموم الأشخاص وفى كل الأحوال غير الاضطرارية، وهو حكم أزلى لا يتبدل. فإذا بلغ الكافر وجبت توبته من الكفر. وإذا بلغ العاصى وجب رجوعه وإقلاعه عن المعصية. وكذا الغافل. وذلك لارتباط الفورية فى الترك بالإيمان الواجب فورا. والطاعات أداء والذنوب تركا من مقتضيات الإيمان. وأيضا فإن العلم بضرر الذنوب يكون باعثا على تركها فمن لم يتركها (فهو فاقد لهذا الجزء من الإيمان)[44] والإيمان ليس بابًا واحدًا بل نيف وسبعون بابًا أعلاها لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق.

والصوفية مع تأكيدهم على فورية التوبة لجميع العاصين. وأن ذلك مستطاع للكل. لأن الترك من المقدورات التى لا يعجز عنها أحد بخلاف الفعل فتتنا به القدرة والعجز إلا أنهم بحكم كونهم تربويين علماء نفس من الدرجة الأولى يجوزون التدرج فى الترك تذليلا لشهوة النفس. وتدريبا لها على أمر اعتادته ووقعت فيه.فالفطام مراحل .كما أن الطاعات مدارج. يقول سيدى أحمد ابن زروق فى

قواعده: (تمرين النفس فى أخذ الشيء وتركه وسوقها بالتدريج أسهل لتحصيل المراد منها. فلذلك قيل: ترك الذنوب أيسر من طلب التوبة. ومن ترك شهوة سبع مرات كلما عرضت له تركها لم يبتل بها. والله أكرم من أن يعذب قلبا بشهوة تركت لأجله).

وعن دقة التدرج ينقل ابن زروق عن المحاسبى قوله: (إنه - أى العبد - يتوب جملة ثم يتتبع التفاصيل بالترك فإن ذلك أمكن له) وهو صحيح عند صاحب القواعد[٥٥].

ومذهب المحاسبى جيد ودقيق لأنه يلزم نية التوبة جملة ثم يترفق فيما بعد ذلك فيأخذ النفس بالتدرج في تفصيل الترك حسب قدرة العبد ومصلحته في تحقيق التوبة. فيبدأ بأشد الذنوب وأرومتها وأمهاتها كي يسهل عليه ترك ما تعلق بها. وأثناء التدرج والتنقل من ترك لترك تبقي نية التوبة الإجمالية متأججة في القلب كي تقوي إرادته وتشد من عزيمته فلا تفتر الهمة عن الانتقال من الرجوع عن ذنب إلى آخر.

وماذا لو عجز العبد عن التوبة إجمالا ثم تفصيلا ، بمعنى أنه قصد إلى ذنب بعينه فتاب منه، ورجع عنه. هل تقبل توبته من ذنب بينما هو غارق في ذنوبه الأخرى يجيبنا الهجويرى علي لسان أهل السنة قائلا: (ويجوز عند أهل السنة والجماعة وكل مشايخ المعرفة أن يتوب الشخص عن ذنب واحد ويذنب ذنوبا أخرى ويثيبه الله علي ذلك الذنب الذى رجع عنه. وربما يرده عن الذنوب الأخرى ببركة ذلك مثل شخص سكير وزان يتوب عن الزنا ويصر على شرب الخمر فتكون توبته من الذنب الأول صحيحة مع ارتكابه للذنب الثانى).

وخالف فى هذا البهشمية من المعتزلة أتباع أبى هاشم بن الجبائى إذ قالوا: إن اسم التوبة لا يقع إلا على من ترك جميع المعاصى وفعل جميع الأوامر، ورد الهجويرى على قولهم إن التوبة لا تقع إلا على جميع الذنوب بأن هذا محال (لأن الشخص يعاقب على كل المعاصى التى يرتكبها، وحين يترك نوعا من المعاصى فإنه يأمن من العقوبة عليه، فلا محالة من

أن يكون بذلك تائباً)[46] وأيد هذا التراقى فى جامع السعادات[47] وإذا صح عند الصوفية القول بالتدرج فى الذنوب، وبالتوبة عن ذنب دون ذنب فماذا يقولون فيمن تاب ثم عاد إلى ذنبه، وهل يشترط التأبيد فى التوبة؟ أجاب صاحب كشف المحجوب بقوله: (ليس التوبة شرط التأبيد من بعد أن يصح العزم على عدم الرجوع إلى المعصية. وإذا وقعت للتائب فترة وعاد إلى المعصية من غير أن يصح عزمه على الرجوع يكون قد أدرك حكم التوبة وثوابها عن الأيام التى مرت) وكثير منهم عقد العزم على التوبة ثم عاد ثم رجع إلى النصوح، وأخص أبا عمرو إسماعيل بن نجيم بن أحمد السلمى جد أبى عبد الرحمن السلمى لأمه المتوفى[48] (٣٦٦هـ).

وبين العلامة التراقى أن التائب قد يتوب توبة نصوحا. وقد يتوب عن أمهات المعاصى. ثم يرجع إليها أو إلى غيرها. وكلما عاد لام نفسه وندم وتأسف وجدد عزمه على ألا يعود إلى مثله ويشمر للاحتراز عن أسبابه التى تؤدى إليه ومن يفعل ذلك هو صاحب النفس اللوامة. وأمثال هؤلاء لا نؤيسهم من أحوالهم لكن نأخذ بأيديهم[49] وذلك لأن (المؤمن كالسنبلة يفئ أحيانا ويميل أحيانا) كما جاء فى الحديث، والعائدون إلى المعاصى أصناف غير ما سلف. ومنهم من يفعل الذنب عن غفلة ثم يتوب. أو يفعله مع غلبة شهوة ثم يرجع. ومنهم المصر على الذنب المقهور بشهوته، ومهما كان فالشيخ الحاذق. وطبيب النفوس النطاسى والنابه لا يغلق باب التوبة على أحد. وكذا العالم (حق العالم هو الذى لايؤيس الخلق من درجات السعادات بما يتفق لهم من الفترات. ومقاومة السيئات)[50] وإن تعددت أشكالها أو اختلفت المقاصد والبواعث عليها، والنصوص تؤكد ذلك وتقوية.

ومع أن الصوفية رأوا ما سلف من التدرج، وترك البعض وصولاً إلى ترك الذنوب كلها إلا أنهم بينوا بعد كل هذا أن المريد الصادق هو صاحب التوبة النصوح، وأنه لا ينخرط فى سلك القوم إلا بتوبة تودع الذنب وهواه، وتستأصل من

النفس شهوة المعصية، وتذيبها أسى على ما فعلت، وتدفعها إلى الطاعة مع الشعور بلذتها، وألا يفعل ذلك فتوبته توبة الكذابين يقول ذو النون المصرى: (الاستغفار من غير إقلاع هو توبة الكاذبين)، ولم يتجاوز استغفارهم (أطراف ألسنتهم)[51]، ومن صدق فى توبته، وتاب توبة نصوحًا وجد (حلاوة الطاعة، وثبت على المداومة) وامحت لذة الذنب عند ذكره من خاطر[52] كما قال المكى والبوشنجى (٣٤٨هـ) وفى هذا المقام تكون الزلة الواحدة أقبح من سبعين قبلها حسبما أكد يحيى بن معاذ الرازى (٢٥٨هـ).

فما هى تلك التوبة الناصحة؟ نجيب على ذلك فى الفقرة التالية:

الأسس والشرائط:

نعنى بالأسس الأركان التى يجب توافرها فى التوبة وما يتبع ذلك ويصاحبه من شروط، والتى إذا اجتمعت سميت بالنصوح، والنصوح بمعنى منصوح فيها كركوبة وحلوبة أى مركوبة ومحلوبة، أو بعض ناصح وناصحة كضروب بمعنى ضارب أى خالصة وصادقة، وأصل نصوح من نصح الشىء خلص وخالص وخالصة، أو من نصحت له نصيحتى أى أخلصت وصدقت، ومثله نصحت الإبل الشرب صدقته، ونصح الرجل الذى شرب حتى يروى ونعنى بهذا الاشتقاق المخلصة الصادقة، وقيل مأخوذة من النصاحة وهى الخياطة لأن التوبة أحكمت طاعة صاحبها وأوثقتها كما يحكم الخياط الثوب بخياطته ويوثقه، أو لأنها قد جمعت بينه وبين أولياء الله وألصقته بهم كما يجمع الخياط الثوب ويلصق بعضه ببعض.

ولكل من العلماء نظرة خاصة تتحقق بها التوبة النصوح تدق أو ترق، وتصف أو تشف، وتحكم أو تفهم، فجمع من الصحابة همتهم الدقة والوصف والإحكام رأوا أن التوبة النصوح هى التى لا عود بعدها كما لا يعود اللبن إلى الضرع، وإلى ذلك ذهب عمر وابن مسعود، وأُبى ابن كعب، ومعاذ بن جبل، وقد رفعه الأخير إلى النبى ﷺ، ومن عاد إلى الذنب فقد



أغرق فى الشر على حد تعبير حذيفة.

وافتتح ذو الأذنين[٥٢] وهو أنس بن مالك حالة الشعور الرقيق الذى ينتاب التائب الناصح بقوله (هو أن يكون لصاحبها دمع مسفوح وقلب عن المعاصى جموح) وسلك جمع من أرباب الأذواق دربه معبرين عن صفو الحال برقة المقال وقد سبق ذكرهم فى التعريف، وركزوا هنا على الجانب النفسى للتائب فى تلك الدرجة العليا، فنرى سعيد بن المسيب لا يجعل النصح متوجها إلى الذنب بل إلى النفس، فالناصح من نصح نفسه بتوبته أو من ضاقت عليه النفس والأرض عند أبى بكر الوراق، أو من تاب لا لفقد عوض كما ذهب إلى ذلك أبو بكر الواسطى (٣٣١هـ) إذ اعتبر الذنب لإشباع شهوة نفسية، وتركه لإشباع شهوة أخروية، الاثنان يرتبطان بخط النفس، والتوبة النصوح هى المتجردة عنهما والخالصة لله، وتلك التى يديم فيها صاحبها الندامة، ولا ينفك عن الملامة على حد مذهب شقيق البلخى (١٩٤هـ)، كل هؤلاء اتجهت نظرتهم فى التوبة النصوح إلى الجانب النفس فاصطبغت شروطهم وأقوالهم به، تخليصا لنفوسهم، ونصحا لها ولغيرها من نفوس المؤمنين حبا فى أن يكونوا مثلها.

وهناك من ركز على التوبة فى حد ذاتها، فشدد قتادة على أن تكون الناصحة صادقة وخالصة. ولا يحتاج معها صاحبهما إلى توبة أخرى.

وربما ركزوا على الذنب فهاهو الحسن البصرى يبرق إلينا قوله: التوبة (النصوح أن يبغض الذنب الذى أحبه ويستغفر منه) ويشاركه الفضيل بن عياض بضرورة (أن يكون الذنب بين عينيه فلا يزال كأنه ينظر إليه) وبمثله جاءت عبارة ابن السماك.

ويعجبنى فى وجهات النظر الخاصة إزاء بيان أركان التوبة النصوح وأساسها قول سهل بن عبد لله التسترى فى ذكر شرطها (هى التوبة لأهل السنة والجماعة) أى يقلع عن الذنب ويسلك فى الوقت ذاته طريق أهل السنة، ولو لم يذهب مذهبهم ما صحت له توبة (لأن المبتدع لا توبة له،

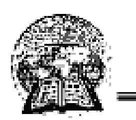
بدليل قوله ﷺ حجب الله على كل صاحب بدعة أن يتوب).

والكثير جاءت أقوالهم جامعة تبين الشروط العامة والتفصيلية التى تجعل التوبة النصوح مقبولة شرعا رجاء قبولها عند الله حقيقة، ومن هؤلاء سعيد بن جبير الذى يبين أن النصوح هى التوبة المقبولة، ولا تقبل إلا بثلاثة شروط (خوف ألا تقبل، ورجاء أن تقبل، وإدمان الطاعات)، والندم بالقلب، والاستغفار باللسان، والإقلاع عن الذنب، والاطمئنان على أنه لا يعود هى جماع الشروط عند الكلبى، ويضيف القرطبى إلى الاستغفار باللسان والإقلاع بالأبدان (إضمار ترك العود بالجنان، ومهاجرة سيء الخلان) وقريب مما قاله سعيد بن جبير والكلبى ما قاله الراغب الأصفهانى(٥٤).

ونأتى فى هذه النظرة الجامعة لما قاله المحاسبى والقشيرى والغزالى إذ يجمعهم القول بأنه لابد فى التوبة من حل إصرار القلب عن المعاودة، والاستغفار بالندم، ورد التبعات والمظالم، وحفظ الجوارح ودوام الانكسار، ومداومة التنصل، وترك خيانة الضمير التى تعنى الميل إلى حب الذنب بالقلب ولو مع اجتنابه فى الظاهر، وكذلك ترك المداهنة فى المعاملة جلبا لمصلحة شخصية، وترك الموارة فى المذهب خشية الخلاف، هذا مع تأدية حقوق الله والعباد، ويأس على ما فات ويجب عليه أن يصلح ما هو آت، ويتحسر على الذى انقضى منه فى البطالة واللعب، ويعوض ما فات اجتهادا فى الطاعة مع استقلالها، ويفزع من عارض الهوى والذنوب، ويديم التذكر فى القلب خوفا من الله ورجاء فيه، وإقرارا بدوام منة الله عليه وتوفيقه لما سلك، وإدامة الشكر على المواهب والمنح، هذا كله مع الخوف من عدم القبول لتوبته والوجل من ذلك.

ولهم فى تفصيل القضاء والاستحلال ورد المظالم تفصيل يطول ويقصر. وللغزالى حديث مجمل لابأس من التنويه إليه مقتضيًا.

يرى أن الذنوب التى تبت منها إما أن تكون ترك الواجبات لله تعالى من صلاة



وصيام وزكاة إلى آخره فهذه تقضى بقدر الإمكان، وقد تكون الذنوب بينك وبين الله من قبيل فعل المنهيات كشرب خمر وغيرها فالواجب توطين النفس على الترك.

وأصعب الذنوب ما كان بين العبد والخلق فى المال والنفس والعرض والحرمة والدين: أما مظالم المال فما أمكن رده رددته وإلا بأن كان صاحب الحق غائبا، أو كان التائب فقيرا أكثر من التضرع أو تصدق عن صاحبها إن كان غائبا، وإن كان متعلقا بقصاص لزمه، أو يستحل أولياءه وإن عجز رجع عن الذنب وأكثر من الاستغفار، وأن تعلق الذنب بالعرض غيبة أو بهتانا أو شتما فتوبته بتكذيب نفسه بين من صدر الذنب ضده، أو يستحل صاحبه، فإن خشى الفتنة استغفر وأكثر من الطاعات، وإن خان الغير فى أهله أو ولده وكان الإظهار يولد فتنة فالتوبة بالرجوع والاستغفار وكثرة الطاعات، ومن فسق أو كفر واحدا فى دينه فتكون التوبة بتكذيب النفس أمام من فسقه، أو يستحل أو يستغفر، وجملة الأمر (فما أمكنك من إرضاء الخصوم عملت وما لا يمكنك رجعت إلى الله سبحانه بالتضرع والابتهال والتصدق ليرضيه عنك)[٥٥].

وهذا التفصيل فيه من الدقة واللطف والحكمة مالا يخفى، وما يخرج التائب من الفتنة والحرج، ويعوضه عن ذلك بما ذكر وربما أضافوا إلى تلك الشروط علامات مثل قول سفيان الثورى (علامة التوبة النصوح أربعة القلة والعلة والذلة والغربة) والقلة يفسرها ذو النون بقوله (قلة الكلام، وقلة الطعام، وقلة المنام) فقصدوا الأرقى.

وثمة توبة من النفس إلى الحق يعبر عنها رسول الله ﷺ فى حديثه (إنه ليغان على قلبى وأنى لأستغفر الله فى كل يوم سبعين مرة) أو (إنه ليغان على قلبى حتى أستغفر الله فى اليوم والليلة مائة مرة) أخرجه مسلم وأحمد وأبو داود والنسائى وهذه الدرجة تخص المحبين الذين ذهبوا من نفوسهم لمحبوبهم، ومن وجودهم لوجود الحق، ومن خواطرهم لأسراره، ومن معاملاتهم لمعاملته وحده، فتابوا من

المقام العالى والأعلى، ومن رؤية المقامات والأحوال[٥٦].

ومرة أخرى يقسم ذو النون التوبة باعتبار النزوع الشعورى للتائب: إلى توبة الإنابة وتوبة الاستجابة: وذلك لأن التائب فى معاملته مع ربه إما أن يتولد لديه النزوع من خوف الجلال وما يقتضيه من عقوبة، وصاحب هذا المقام محترق من نار خوفه، قلق على مصيره، يدفعه نزوعه هذا إلى التوبة خوفا وكمدا على ما سيلقى فى آخرته.

وربما تولد النزوع من الحياء، فتتراءى للتائب سبحات الجمال[٥٧]، تسطع على قلبه فتسكره وتشع على باطنه فتبهره، فيتوب عن الغفلات والعوارض حياء من رب اللطف والبر والجمال والنور.

والأنواع المشار إليها، والمسماة بالنصوح، أو بتوبة العوام والخواص، أو الإنابة والاستجابة فى إطار التوبة التى يرجى قبولها، ومن علامتها وجود حلاوة فى الطاعة وأهلها، وبغض للذنوب ومرتكبيها.

ويوجد نوع آخر يسمى بالتوبة الموقوفة، وعلاماتها ألا يجد التائب حلاوة الطاعة، بل يحسن ألمها، ولكن لا يتركها بل يصبر ويجاهد كى ينتقل إلى لذة الحب فى العبادة والأنس بها.

وتبقى التوبة المردودة مع أصحابها من أهل العجب والكبر، والرياء، والرغبة فى منفعة الدنيا ومرضاة الخلق، لا لإقلاع عن الذنب مرضاة للحق وطوعا لأمره[٥٨].

ولاشك أن القبول والوقف والرد قد انبنى على نية الطالب وسلوكه، وقصده من وراء توبته ورجوعه كما ترى، أضف إلى ذلك كثرة البكاء، وهجران إخوان السوء وقرنائه، وحب العزلة، وترك الخوص ومجانبة الفضول[٥٩] وغير ذلك.

ومتى توافرت الأركان والشروط، واستقام حال التائب الصادق، وبرزت علامات أخلاصه لا يبقى عليه (أثر من المعصية سرا ولا جهرا)[٦٠] كما قال الواسطى.

اعتبارات فى التنوع:

قد تكون التوبة من كل الذنوب على النحو الذى بيناه فى الفقرة السابقة من

التوبة النصوح، وتكون من جميع الذنوب صغيرها وكبيرها وفيها ترد المظالم وتقضى الفوائت . ويجتهد صاحبها فى الطاعة. ويديم الاستغفار. وقد تكون بتدرج وتنقل من ترك ذنب إلى ترك لآخر حتى يقلع عن جميعها بعد تدريب النفس على ذلك، وللتوبة أنواع أخرى لاعتبارات معينة غير ذلك، فقد توصف بوصف يتفق مع حال التائب ومع المتوب منه، وذلك على غرار تقسيم ذى النوى المصرى الذى قال: إن التوبة توبتان (توبة العوام من الذنوب، وتوبة الخواص من الغفلات) وأضاف عبد الله التميمى إلى الاثنتين التوبة (من رؤية الحسنات) وعلى ذلك فهناك تائب من ذنب، وآخر من غفلة، وثالث عن رؤية لحسنة، وكلها درجات متفاوتة الأجر والمثوبة، فأدناها الأولى، وأعلاها الثالثة، والأولى للعوام وما تلاها للخواص وإنما تفاوتت رتبة وحالا باعتبار التائب والمتوب منه (لأن العوام يسألون عن ظاهر الحال والخواص عن تحقيق المعاملة)[٦١].

وصاغ الهجويرى هذا التقسيم الثلاثى بطريقة أخرى فرأى أن التوبة ثلاثة أنواع:

واحدة من الخطأ إلى الصواب، وهى المعنية من قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَـٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ ﴾ (آل عمران:١٣٥)، ونظيرها فى التنوع السابق توبة العوام.

وهناك توبة من الصواب إلى الأصوب ويشير إليها حال موسى عندما طلب الرؤية فعلم استحالتها فقال: ﴿ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ ﴾ (الأعراف:١٤٣) وإنما طلبوا الأصوب رجوعا عن الصواب لأن الاستقرار مع الصواب عند أهل الخصوص توقف وحجاب، وهم متطلعون إلى ما فوق ذلك بهمتهم ونزوعهم.

الألفاظ المشاركة فى الدلالة:

نجد كلمات أخرى دارت معانيها فى فلك الرجوع إلى الله والإقلاع عن الذنوب. ومن الباحثين من تناولها أثناء الحديث عن التوبة. ومنهم من فصلها ببيان مستقل. وآثرت النهج الثانى لفروق بينها وضحت، وإن كانت دلالاتها على المقصود قد اقتربت. وها هى:

أولا الإنابة:

يقال ناب إلى الله رجع وناب لزم الطاعة. وناب عنه قام مقامه. وناب إليه. رجع مرة بعد أخرى، وناوبه عاقبه. والنوب نزول الأمر. وما كان منك مسيرة يوم وليلة. والقوة. والقرب والنوبة الفرصة، والمناب الطريق إلى الماء، وفلان ينتاب فلانا أى يقصده مرة بعد أخرى[٦٢].

ويربطها الحكيم الترمذى بالقلب فيرى أنها (لزوم القلب وثباته واحترامه)[٦٣] بالله وفعله، وصاحبها لا تقطعه النعمة والبلية عن الله لوثوقه فيه واستقامة قلبه تصديقا وعزما مع الطاعة، وإنما ربطها بالقلب لمجئ ذلك فى قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ بِقَلْبٍ مُّنِيبٍ ﴾ (ق:٣٣) فهى لصيقة به وان لم توافقها النفس، ولما كان القلب محلا للأسرار، وموئلا للخواطر، ومهبطا للواردات كان منبعا للإنابة فى زاجر الحق له، وقذفه باللطف فيه، من ثم عرفها إبراهيم الخواص بقوله: هى (أن يردك الله تعالى عنك إليه).

أما الدرينى فيجعلها من ثمار المراقبة والحياء فيقول (ومن ثمرات المراقبة الإنابة ومعناها الرجوع عن معصية الله تعالى إلى الطاعة حياء من نظر الله عز وجل[٦٤]، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴾ (الزمر:٥٤).

ثانيا الأوبة:

ولهذا المصطلح عدة معان فى اللغة

منها الرجوع تقول آب من سفرة رجع، وكذا أوبى: ﴿ يَٰجِبَالُ أَوِّبِى مَعَهُۥ وَٱلطَّيْرَ ﴾ (سبأ:١٠) أى رجعى، والأوب الرجوع والقصد والعادة والاستقامة والطريق والجهة، وتستخدم فى الورود ليلا يقال آب الرجل الماء وروده ليلا وكذا الأوب وتأوبه.

والغياب من دلالات الوضع قالوا آبت الشمس لغة فى غابت وكذا السير جميع النهار والنزول ليلا فإذا قلنا أوب الركاب أى ساروا جميع النهار ونزلوا الليل. وتعنى الكلمة التبارئ فى الشىء فآوب الركاب مواوبة تباروا فى السير، وأخيرا تدل على كثرة الرجوع إذ الأواب هو كثير الرجوع[٦٥].



وعرفها سعيد بن جبير وأبو عثمان الحبرى بأنها الرجوع إلى الله عز وجل(٦٦).

محاولات التمييز:

إنما رتبناها على هذا النحو، بأن بدأنا التوبة ثم الإنابة، ثم الأوبة لأن هذا ما أشار به كثير من الصوفية على ما سنبين قريبًا.

والكلمات وإن تشابهت دلالة لكنها تمايزت لغة واصطلاحا نوع تمايز، فاللغة تدلنا من أول وهلة على أن لفظة التوبة لم تستخدم فى أى غرض سوى الرجوع عن الذنب، بحيث قصرها الواضع على ذلك قصرا، ولذا كثر استعمالها فى هذا الغرض، وسارت مصطلحًا شرعيًا محددًا للمقصود منه دون توضيح، أما الإنابة فشاعت فى كثير من المعانى كنزول الأمر، والمسير، والقوة على غير ذلك، بجانب دلالتها على الرجوع عن الذنب، والأوبة هى الأخرى دلت على الرجوع السابق كما أشارت إلى الرجوع من السفر، والورود ليلا، والغياب، والشارئ إلى آخره، و أدرك الراغب الأصفهانى ملحظًا دقيقًا فيه آب بأنها تعنى الأوب والرجوع للحيوان صاحب الإرادة، بخلاف مطلق الرجوع، أو الرجوع المدلول للدالة أناب فيكون للحيوان وغيره .وإذا كان الأمر كذلك فلو استعملنا كلمة تاب قادتنا إلى الرجوع دون قيد آخر، أما فى غيرها كأناب وأب فيحتاج الاستعمال إلى قيد أو وصف، وحاول العلماء و ضع ترتيب معنوى يوضح الفروق بين الألفاظ الثلاثة وكانت محاولة إبراهيم بن أدهم من أسبق المحاولات لكنها مقصورة على اثنتين فقط قال: (إذا صدق العبد فى توبته صار منيبا. لأن الإنابة ثانى درجة التوبة) ورده أبو عثمان المغربى فقال: (إذا صحت التوبة صحت الإنابة) والرجل الذى رتب الثلاثة معا هو أبو على الدقاق إذا جعل أول الرجوع التوبة. وأوسطه الإنابة، وآخره الأوبة ثم توالت أقوال الصوفية تتحدث عن الألفاظ الثلاثة بحسب هذا الترتيب. وتشرحها مراعية الفروق بينها حسب أولوية كل وأسبقيته، فالتائب راجع عن الذنب نادم على ما فعل. بخاف العقوبة، والمنيب طامع فى الثواب، راجع من الغفلة

إلى الذكر، وقد يرجع حياء، أو يرجع عن كل شئ سوى الله، وربما رجع حتى من رجوعه فيبقى شبحا لا وصف له. قائما بين يدى الحق مستغرقًا فى عين الجمع والآيب راجع عن الذنب لا طمعا فى ثواب ولا رهبة من عقاب. وإنما رجع مراعاة للأمر، وانصياعا للحكم، يستحى من الله إن يخالفه.

وقد تتداخل معانى الإنابة مع الأوبة عندما يترقى العبد فينيب أو يؤوب عن كل شئ ليبقى بالله دون كل الأشياء من نفس وهوى ووجود، ولا يسكن إلا بالمولى وحده. والحكيم الترمذى أشرك العارف مع كل من المنيب والأيب فى التحقيق بالصفات والمقامات والأحوال حتى استبدلهما به[٦٧].

جعلنا الله من التوابين المنيبين الأوابين الصادقين المخلصين وحال بيننا وبين غيره وكشف عنا الحجب بيننا وبينه، ومتعنا بأنواره وإسراره، وحفظ أبداننا بحوله، ونصرنا بقوته، وعاقانا بقدرته انه نعم المولى ونعم النصير.

أ. د/ عبد الله الشاذلى

الهوامش:

(١) الرسالة: ٩٣ـ٩٤.

(٢) عوارف المعارف: ٤٢٩ ـ٤٣٠.

(٣) إحياء علوم الدين: ح ٣٤.

(٤) الحموي :حياة القلوب هامش قوت القلوب ج ٢ ص ٧٦ ـ ٧٨.

(٥) اللمع: ٦٨.

(٦) الرسالة :٩١.

(٧) كشف المحجوب: ج٢ /٥٣٥.

(٨) عوارف المعارف ٤٢٨ وانظر بغية المستطيد ص٢٢، وحياة القلوب هامش قوت القلوب ٢/٧٣.

(٩) الفيروزأبادي :القاموس المحيط ١/٤٠، وأقرب الموارد ١/٨١ والمعجم الوسيط ١/٩٠.

(١٠) المفردات ص١٦٩.

(١١) الوسيط: ١/٩٠.

(١٢) راجع الطوس: اللمع: ص٦٨، والرسالة ص٩١، الدريني في طهارة القلب ص١٠٦، واليافعي في نشر المحاسن الغالية ص١٢٦، الحارث المحاسبي :القصد والرجوع إلى الله ص٣٤ تحقيق عبد القادر عطا دار التراث العربي ١٤٠٠ ـ ١٩٨٠ الرسالة ص٩٥، والقصد ص٣٤.

(١٣) الرسالة ص٩٥، والقصد ص٣٤.

(١٤) الدريني طهارة القلوب ص١٠٦ ـ ١٠٧.

(١٥) الرسالة ص٩٦.

(١٦) طهارة القلوب ص١٠٦.

(١٧) المنهاج ص١٠ وانظر الشرح في نشر المحاسن الغالية ص١٢٩.

(١٨) الإحياء المجلد الرابع ١١/ ١٤٦ ـ١٤٧.

(١٩) الكلاباذي التعرف لمذهب أهل التصوف ص١١، ومنهاج العابدين ص١٠.

(٢٠) الرسالة ص٩٥، واللمع ص٦٨.

(٢١) كشف المحجوب ١/ ٥١٨.

(٢٢) واللمع ص٦٨.

(٢٣) اللمع ص٦٨، والرسالة ص٩٥.

(٢٤) الرسالة ص٩٦.

(٢٥) نفس المصدر.

(٢٦) كشف المحجوب ٢/٥٣٧، ٥٣٨.

(٢٧) عوارف المعارف ص٤٢٩ ،٤٣٠.

(٢٨) كشف المحجوب ٢/٥٤١.

(٢٩) طهارة القلوب ص١٠٦.

(٣٠) منازل العباد من العبادة ص٢٧ ـ ٣٨ تحقيق أ د محمد الجيوشي نهضة مصر.

(٣١) المحرر الوجيز ١/٢٦٢.

(٣٢) راجع فى ذلك الغزالى إحياء علوم الدين مجلد ٤، ١٢/ ١٤ــ ٣٠ . أبى زروق قواعد التصوف ص٦٣. والمحاسبى، القصد والرجوع إلى الله ص ٣٥ــ١٦٦. اليافعى نشر المحاسن الغالية ص١٢٨ كشف المحجوب ٢/ ٥٣٦ ، ٥٣٧ .

(٣٣) إحياء علوم الدين ١١/ ١٠٥.

(٣٤) الجامع لا حكام القرآن ١/ ٢٧٨.

(٣٥) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ١/ ٧٨.

(٣٦) انظر المحاسبى ، رسالة المسترشد ١١٢ تحقيق أبو غدة . وابن زروق قواعد التصوف ٦٦ . والغزالى ج ١١ ١٤٧ . أبو النجيب السهر وردى آداب المريدين ٥٣ . واليافعى نشر المحاسن الغالية ١٢٧ وغيرهم

(٣٧) كتاب منازل العباد من العبادة ٥٢ ٦٠ .وراجع الزمخشرى فى الكشاف ج ١ ٢٧٤ .أبا السعود . إرشاد العقل السليم ج١ ١٦٠

(٣٨) دليل الصالحين ج ١ ٨٣

(٣٩) نفس المرجع ج ١ ٨٧

(٤٠) نفسه ٨٨ . ١٠٨

(٤١) الدرينى طهارة القلوب ٢٣١ . ٢٣٢

(٤٢) نشر المحاسن الغالية ١٢٧

(٤٣) الإحياء ج ١١ ١٤٧ . ١٤٨ (مجلد)

(٤٤) كشف المحجوب ج ٢ ٥٣٧

(٤٥) وانظر النراقى جامع السعادات ج ٣ ٧٩ . ٨٠

(٤٦) كشف المحجوب ج ٢ ٥٣٧

(٤٧) كشف المحجوب ج ٢ ٥٣٧

(٤٨) الهجويرى ج ٢ ٥٤٦

(٤٩) جامع السعادات ج ٣ ٨٢

(٥٠)نفسه ٨٢ .

(٥١) الرسالة القشرية ٩٦ . ٩٧.

(٥٢) قوت القلوب ج ١ ١٤١ والرسالة ٩٦ وكشف المحجوب ج ٢ ٥٤١.

(٥٣) وهو لقبه الذى لقبه به النبى لحسن استماعه ولحسن وعيه .فجمع بين أذن السماع وأذن الوعى.

(٥٤) انظر القرطبى الجامع لأحكام القرآن ج ١ ٦٦٧٦ـ٦٦٧٨ . دليل الفالحين ج ١ ٨١ ـ ٨٢ .

(٥٥) راجع المحاسبى: القصد والرجوع إلى الله ٣٤ ـ ٣٧ . رسالة المسترشد ١١٣ والرسالة القشيرية ٩٢. ٩٧ . الغزالى منهاج العابدين ١٠ ـ١١ . وطهارة القلوب١٠٦ . ونشر المحاسن الغالية . وكشف المحجوب ج٢ ٥٢٦ جامع السعادات ج٣ ٨٢ .

(٥٦) نفس المصدر ج ٢ ٥٣٩ ،٥٤٠

(٥٧) نفسه ج ٢ ٥٤١ بتصرف

(٥٨) الحكيم الترمذى ومعرفة الإسرار ٤٣ تحقيق أ د محمد الجيوش دار النهضة

(٥٩) القرطبى سابق . والرسالة٩٢ ـ ٩٣ ونشر المحاسن ١٢٨.

(٦٠) الرسالة ٩٥.

(٦١) كشف المحجوب ٥٤١/٢، والرسالة ص٩٥.

(٦٢) الفيروزابادى القاموس المحيط ١٣٤/١، وأقرب الموارد ١٣٥٦/٢، والمفردات ص٨٣٦.

(٦٣) معرفة الإسرار ٧٥.

(٦٤) الدرينى طهارة القلوب ٢٣٢ . ٢٢٩ الدرينى طهارة القلوب ٢٣٢ . ٢٢٩

(٦٥) المعجم الوسيط ج١ ٣٢ . وأقرب المواردج ١٢٤ والقاموس المحيط د١ ٣٧

(٦٦) الحارث المحاسبى: القصد والرجوع إلى الله ٣٤ . والرسالة ٩٧

(٦٧) راجع كتاب معرفة الإسرار ٥٥ ـ ٥٦ (الترمذى) السهر وردى فى عوارف المعارف ٤٣٢ . ابا النجيب السهر وردى المريدين ٤٣ . كشف المحجوب ج٢ ٥٣٦ . والرسالة ٩٤ وطهارة القلوب ١٠٦ , ونشر المحاسن ص١٢٧.

أهم المصادر:

١- المنقذ ١٧٨.

٢- فصول ٨٣.

٣- الأحياء ٤ / ٢٧٦، ٢٥٠٨.

٤- محاضرات التصوف التفتازاد ٦٥، ٦١.

٥- الرسالة العشيريه ص ٤٣.

٦- كشف المحجوب ٦٣٦/٢.

٧- من قضايا التصوف ١٠٥- ١٢٢.

٨- اصطلاحات الصوفية لابن عربى ٢٣٧.

٩- التعريفات ٨١ بذيل التعريفات للجرجانى .

١٠- أصول الملاميته د/الفاوي ١١٩.

١١- (التصوف ١٥٨- ١٦٢).

١٢- من قضايا التصوف محمد السيد الجليند .

١٣- مراقب الأولياء عقائد الصوفية فى ضوء الكتاب والسنة.

الجـذب

فى بيان "الجذب" و"المجذوب" لابد لنا أن نستدعى بعض المصطلحات الصوفية الأخرى، كالوجود، والصحو، والسكر، والوله، والمحو، والفناء، والجمع، والفرق، والغيبة، والحضور.

كما لا ينبغى أن يغيب عن ذهننا كذلك الحديث عن الحب عند الصوفية، وكيف أن الهدف من التجربة الصوفية – كما يقول أرباب التصوف أنفسهم – هو الاتحاد بالله سواء كان هذا الاتحاد فكريًا، أو وجوديًا، أو على حد تعبير الصوفية وحدة شهود، أو وحدة وجود. وهذا الاتحاد لا يمكن أن يتم إلا بأن يخلع الصوفى أوصافه ويتصف بصفات من يحب.

كما أنه لا يمكننا أن نتفهم الجذب إلا على ضوء المقامات والأحوال، وكيف أن المقامات، أو إن شئت المجاهدات، مفتاح لكل الأحوال، لأن هذه الأخيرة بمثابة عطايا ومنح يتفضل بها الله على السالك وهو من سعى واجتهد وصمم على أن يسير فى الطريق الصوفى حتى نهايته. وتكمن أهمية استدعاء المقامات والأحوال هنا فى أن كل المجذوبين هم: بمعنى: مريدون سالكون، لكنَّ ثمة فرقًا كبيرًا، كما سنرى، بين المجذوب وبين السالك!!.

وتعريفات كثيرة لمصطلح الجذب. فقد ورد فى المعجم الفلسفى الجذب: عند الصوفية حال من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق وتغشاه غبطة شاملة، وعند أفلوطين نجد أن الجذب عبارة عن اتصال النفس بالواحد. وهذا الاتصال ضرب من التماس. أما فى علم الأمراض النفسية فيعرف الجذب بأنه حالة تتميز بثبات البصر وجمود الجسم وفقدان الحساسية مع شعور بالغبطة.

وقيل إن الجذب "حال من أحوال العبد، يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال، لانشغاله بالحق سبحانه، وتغشاه غبطة شاملة، ويكون أقرب إلى العالم العلوى. وقد عده أفلوطين الخير الأسمى وقمة التفلسف، وسماه بعض الصوفية الوجد"[1].

والجذبة، كما يرى القاشانى (ت٧٣٠هـ أو ٧٣٥هـ)، هى "تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه فى طى المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعى منه"[2]. وفى موضع آخر للقاشانى نطالع: "الجذبة" فى

اصطلاح الطائفة (المقصود الصوفية) هى العناية الإلهية الجاذبة للعبد إلى عين القرب، بتهيئته تعالى له كل ما يحتاج إليه فى مجاوزته لمنازل السير إلى ربه، ومقامات القرب منه من غير مشقة ومجاهدة"[٣].

أما عن المجذوب فإنه من حيث البداية، مريد، والمريد كما هو معلوم رجل سعى إلى الله بملء إرادته. إنه – كما قال أبو عثمان سعيد بن سلام المغربى (ت٣٧٣هـ) – سالك مات قلبه عن كل شيء دون الله. إنه يريد الله وحده، يريد قربه ويشتاق إليه حتى تذهب شهوات الدنيا من قلبه، لشدة شوقه إلى الله. وباختصار: إن المريد هو كل من أعرض قلبه عن كل ما سوى الله[٤].

وقد اختلف الصوفية فيما بينهم بشأن الوصول، هل يتوقف على مجاهدة العبد أولاً ثم يأتى التوفيق الإلهى ثانيًا، أم أن الأمر مرتبط بالمشيئة الإلهية واصطفاء الله لبعض عباده؟

فهناك فريق منهم يرى أن المجاهدة شرط رئيسى للكشف والفناء، وبدونها لا يمكن للزاهدين والسالكين أن يصلوا إلى نهاية الطريق (الفناء حيث البقاء). يقول أبو على الدقاق: "إن من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة" ويضيف "من لم يكن له فى بدايته قومة لم يكن له فى نهايته جلسة ... الحركة بركة، حركات الظواهر توجب بركات السرائر"[٥]. ويقول أبو عثمان المغربى: "من ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة أو يكشف له شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو فى غالط"[٦]. ويقول الكمشاخوى (ت١١٣١هـ= ١٩٨٣م) عن المجاهدة: " ... اعلم أن طريق المجاهدات والرياضات لابد منها، فإنه لا يمكن للسالك أن يُصَفِّى روحه ويُطهِّر ذاته واللذات الحيوانية مستعلية على روحه، والشهوات الجسمانية متغلبة على نفسه ... وبعد ذلك (أى بعد المجاهدة) يصير عارفاً بنفسه ومشاهدًا لربه"[٧].

وهناك فريق آخر من الصوفية يرى أن المريد أو السالك مهما بذل من جهد وتخطى مقامًا بعد مقام لا يمكن أن يصل إلا بتوفيق الله وعونه وسداده. وفى هذا يرى ابن عطاء الله السكندرى (ت٧٠٩هـ) أن مجاهدة السالك لنفسه علة حقيقية فى قهر نفسه!! إن النور جند القلب، كما أن الظلمة جند النفس، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمده بجنود الأنوار، وقطع عنه مدد الظُّلَم والأغيار"[٨]. ويضيف ابن عطاء الله: "لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساوئك ومحو دعاويك لم تصل إليه أبدًا"[٩]. وعلى ذلك فإن الوصول إلى الله، وإن كان يبدأ من العبد، إلا أن تمام الوصول يتوقف على فضل الله وحده.

يقول ابن عربى (٥٦٠هـ- ٦٣٨هـ= ١١٦٥م- ١٢٤٠م) "اعلم أن الوصول لحضرة الله تعالى على ضربين: وصول البداية، وهو أن ينكشف للعبد حلية الحق ويصير مستغرقًا به،

فإن نظر إلى معرفته فلا يعرف إلا الله، وإن نظر إلى همته لم يعرف له همًّا سواه، فيكون كله مشغولاً بكله مشاهدة وهمًّا، كذا لا يلتفت إلى نفسه، ليعمر ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق، ووصول النهاية وهو أن ينسلخ العبد من نفسه بالكلية، ويتجرد له فيكون كأنه هو. والوصول ليس من قبل العبد، بل بعناية الله تعالى وتصرفات جذبات الألوهية، وكسب العبد سبب (مناسبة) لحصوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ (العنكبوت: ٦٩)[١٠].

وقد أكد ابن عربى هذا الرأى فى مؤلف آخر له "إن القلب إذا تخلص وصفًا وارتقى من المنازل ما ذكرناه ومن التجليات ما تقدم ... يوقفه الحق تعالى فى غيبه ويجذبه إليه جذبًا كليًا"[١١].

ولعل ما ذهب إليه ابن عربى يتفق كلية مع ما قيل من قبل على لسان البسطامى (ت٢٣٤هـ): "توهمت أنى أذكره وأعرفه وأحبه وأطلبه، فلما انتهيت رأيتُ ذكره سبق ذكرى، ومعرفته سبقت معرفتى، ومحبته أقدم من محبتى، وطلبه لى أولاً حتى طلبته"[١٢].

وهذا هو الذى دعا السهروردى إلى القول: إن المقامات كلها مواهب؛ إذ المكاسب محفوفة بالمواهب، والمواهب محفوفة بالمكاسب؛ فالأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد. ولكن فى المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفى الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب"[١٣].

والمتتبع لتاريخ الحياة الروحية فى الإسلام يعلم أن مصطلح "الولى" يطلق على من اصطفاه الله وعلى من جاهد نفسه وسعى إلى الله. يقول القشيرى: "الولى له معنيان أحدهما فعيل بمعنى مفعول وهو من يتولى الله سبحانه وتعالى أمره ... فلا يكله إلى نفسه لحظة ... والثانى (ولى) فعيل ما لغته من الفاعل وهو الذى يتولى عبادة الله تعالى وطاعته"[١٤].

وقد أطلق الصوفية على المجاهد لنفسه اسم "السالك"، أما من تولى الله أمره، منذ البداية، فإنه عرف بـ المجذوب، والفرق بين الاثنين أن السالك يترقى من الأدنى إلى الأعلى، عن طريق الاستدلال .. أما المجذوب فإنه يتدلى من الأعلى إلى الأدنى. ولهذا فإن نهاية السالكين بداية المجذوبين، وبداية السالكين نهاية المجذوبين[١٥]. إن السالك يستدل بوجود آثار الله على وجود أسمائه، وبوجود أسمائه على ثبوت أوصافه، وبوجود أوصافه على وجود ذاته، أما المجذوب فهو الذى يكشف له الله عن كمال ذاته كشفًا مباشرًا، فيعرف الله منذ البداية (بلا كلفة أو مجاهدة)، ثم يرد من معرفة الذات إلى شهود الصفات، ومن شهود الصفات إلى التعلق بالأسماء، ثم من التعلق بالأسماء إلى وجود الآثار[١٦].

وإذا أردنا أن نتعمق أحوال فئة السالكين وإخوانهم المجذوبين فسوف نميز فيهم أربعة مستويات:

١- سالك مجرد.

٢- مجذوب مجرد.

٣- سالك متدارك بالجذبة.

٤- مجذوب متدارك بالسلوك[١٧].

ويهمنا فى هذا المقام التمييز بين السالك المتدارك بالجذبة وبين المجذوب المتدارك بالسلوك.

فأما السالك المتدارك بالجذبة فهو من جملة المحبين الذين يحبون الله. وهذه الفئة هى التى تتميز بمجاهدة النفس والدوام على هذه المجاهدة حتى يتم لهم الكشف أو الوصل.

أما الفئة الأخرى فهى فئة المحبوبين، الذين وصلوا إلى ما وصلوا إليه بغير جهد أو كسب، بل بلطف واصطفاء من الله.

إن المحبوب المجذوب قد بدأه الحق بالكشف ونور اليقين ورفع عن قلبه الحجب وأناره بأنوار المشاهدة، وشرح قلبه وانفسخ وتجافى عن دار الغرور، وأناب إلى دار الخلود لأنه خُلّص من الأغلال والأعلال ... ففاض النور من باطنه على ظاهره، وجرت عليه صورة المجاهدة والمعاملة من غير مكايدة وعناء بل بلذة وهناء.

وقد أطلق الترمذى على المحبين مصطلح أهل البداية، أما المحبوبون فقد أطلق عليهم أهل الجباية، مفضلاً هذه الفئة الأخيرة على الأولى. يقول الحكيم الترمذى فى مسألة المجذوبين: إن الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب ... فأهل الجباية فى كل وقت أفضل من أهل الهداية بالإنابة، لأن أهل الاجتباء خرجت لهم هذه الدولة من مشيئته منًّا منه (سبحانه) عليهم. وأهل الهداية أنابوا إليه فهداهم. فمن اجتباه ووضع صنعته عليه صاروا كذلك فجذبهم، وصاروا بجذبهم كما شاء، كقوله كن فصاروا كذلك. وأهل الهداية رزقهم الإنابة ثم هداهم بالإنابة، ويظهر ذلك كما فعل بالخلائق كلهم، بقوله: كن...»[١٨].

إن المحبوب المراد، كما يقول السهروردى: «لا يزال روحه ينجذب إلى الحضرة الإلهية فيستتبع الروح القلبُ، ويستتبع القلب النفس، وتستتبع النفس القالب، فامتزجت الأعمال القلبية والقالبية وانخرق الظاهر إلى الباطن، والباطن إلى الظاهر، والقدرة إلى الحكمة، والحكمة إلى القدرة، والدنيا إلى الآخرة، والآخرة إلى الدنيا، ويصح أن يقول: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا، فعند ذلك يطلق من وثاق الحال، ويكون مسيطرًا على الحال لا الحال مسيطرًا عليه، ويصير حرًّا من كل وجه»[١٩].

على أن جذبة المجذوب إذا كانت متغيرة متقلبة، بمعنى أنها تتجلى ثم تختفى، فإنها تكون حينئذ حالاً: والحال كما هو معلوم لا يتوقف على العبد بل يتوقف على الرب المانح لكل الأحوال. أما إذا كانت هذه الجذبة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، حيث تجاوز المجذوب هنا مراحل الاجتهاد إلى مرحلة الكشف الدائم،

فإن المجذوب يكون فى هذه الحالة على رأس المحبين الذين أحبهم الله فأحبوه، ورضى عنهم فرضوا عنه، وتاب عليهم، فانقطعت صلتهم بكل ما يمكن أن يحول بينهم وبين الفناء حيث البقاء.

وإلى هذا التصنيف السابق للسالكين والمجذوبين ذهب ابن عربى حيث تحدث عن :

أ) المجذوب المطلق. ب) المجذوب السالك.

ج) ثم السالك المطلق.

فأما الأول فهو الذى يجذبه الله تعالى بعنايته ويهديه إلى طريقه ويوصله بقربه ويعطيه المقامات الشريفة من غير زحمات وشغل بالرياضة والخلوة.

وأما الثانى (المجذوب السالك) فهو الذى يشتغل بالمجاهدة، ويقعد فى الخلوة، وينقطع إلى الله بالكلية، فينظر الله تعالى إليه بنظر الرحمة ويؤيده باللطف والنعمة، ويوصله المقامات العالية بمدة قريبة.

وأما الثالث (السالك المطلق) فهو الذى يسلك بحر المجاهدة والرياضة ويطلع على جميع الوقائع والحالات حتى ينتهى بالمجاهدات الشديدة والأربعينيات...»[٢٠].

أما القاشانى فمن رأيه أن الحق سبحانه إذا وهب عبدًا جَذْبَتَه فاتجه بقلبه إلى الله وتجرد من جميع العلائق دفعة واحدة، ووصل إلى مرتبة العشق، فإنه يسمى مجذوبًا إذا بقى فى هذه المرتبة. وإذا رجع ثانية واطلع على حقيقة نفسه، وسلك طريق الله يسمونه المجذوب السالك. وإذا سلك الطريق الأول واتجه ثم وصلته جذبة الحق يسمونه السالك المجذوب[٢١].

إن المجذوب – على حد تعبير ابن خلدون – هو المأخوذ عن نفسه، غير المالك لها، انشغالاً بربه وانقطاعًا إليه، بحيث لا يرجع إلى تدبير نفسه ولا يقدر على ذلك بوظيفته، إن أشكل عليه أمر لا يقتدى بالكتب فيه، إذ كانت من قبيل ما عند الفقيه رجع إليه فيه، وإن كان من قبيل آخر فصدقه فى خدمة من جذبه إليه يهديه إليه بأى وجه شاء. وإنما عليه ألا يعتمد على كتاب ولا على ناقل عن كتاب، إذا لم يكن من أهل العلم والتحقق بما ينقله»[٢٢].

على كل حال فإن المجذوب المحبوب تجاوز مرحلة الوجد إلى مرحلة الفناء، التى يفنى فيها المحبوب فيمن أحب، فلا يبقى له من شىء، وهذا ما قاله أبو عبد الله القرشى (ت٥٩٩هـ) حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت ولا يبقى لك منك شىء، لأن المحبة نار تحرق كل دنس على حد تعبير أبى الحسين الوراق[٢٣].

إن المحبة إذا صفت وكملت جذبت المحبوبين إلى حبيبهم. وقد أكد غير نفر من الصوفية أن المحبة مفتاح لكل الأحوال التى تعتور الصوفى وتنتهى بالمحبوبين إلى حالتى الفناء والبقاء. لقد انتفى شعور الصوفى بكل ما حوله ومن حوله. لقد تعطلت حواسه بحيث



لم يعد يدرى أو يعى ما يدور خارجه، حتى وإن أصيب بسهم!! وهذه حالة أو قل مرحلة، قيل عنها إنها فناء الفناء، والمقصود فناء الإنسان فى الله .. إذ ليس ثمة موجود وجودًا حقيقيًا إلا الحق سبحانه.

ويمكن أن نعبر عن هذه الحالة بعبارة فلسفية فنقول: لقد صار العارف هو المعروف، والعاشق هو المعشوق، والمحب هو المحبوب والمدرِك هو المدرَك ... لقد أضحى الوجود كله وحدة واحدة، هو المعشوق، ومن هنا نسمع ونفهم عبارات الشطح التى أطلقها الحلاج والبسطامى وابن عربى وغيرهم.

وكما أن المؤمنين درجات ... وأن القوى منهم أحب إلى الله من المؤمن الضعيف، مع أن الإيمان يجمع الاثنين معًا، فإن الأمر كذلك بالنسبة لدرجات ومنازل أولياء الله: السالكون منهم والمجذوبون، فلكل قدره ومنزلته، وأعظم هؤلاء هو من له ختم الولاية على حد تعبير الترمذى (ت ٣٢٠هـ) «المجذوب والمحدَّث[٢٤] لهم منازل، فمنهم من أعطى نصفها ومنهم من له زيادة حتى يكون أوفرهم حظًا، من ذلك من له ختم الولاية[٢٥]. وقد فهم بعض الصوفية قول الحق سبحانه ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ۝ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ﴾ (يونس: ٦٢- ٦٤)، أقول: فهم بعض الصوفية هذه الآية، وما يماثلها، على أن البشرى هنا سواء فى الدنيا أو فى الآخرة ليست إلا كلامًا يكلمه الله للمحبوبين، سواء فى اليقظة أو فى المنام، فإذا كانت البشرى كائنة على روحه فى منامه فهى كائنة على قلبه فى يقظته، فإن القلب خزانة الله وروحه يسرى إلى الله يعرج إليه فى منامه، فيسجد له تحت العرش، وقلبه يسرى إليه فوق العرش، فى الحجب، فيلاحظ المجالس ويناجى ويبشر، وفيه توحيده وإلهامه، وفراسته وسكينته»[٢٦].

إن المجذوبين لا يخافون فى الله لومة لائم لأن الله أحبهم فأحبوه، بل لقد تجاوز المجذوبون مرحلة محبة الإيمان إلى كون هذا الإيمان مكتوبًا فى قلوبهم، ولا شك أن من كتب اللهُ الإيمانَ فى قلبه وأيده بروح منه له أن يبشَّر ويبشِّر.

يقول الكلاباذى: المراد هو الذى يجذبه الحق جذبة القدرة – ويكاشفه بالأحوال، فيثير قوة الشهود منه اجتهادًا فيه وإقبالاً عليه وتحملاً لأثقاله، كسحرة فرعون لما كوشفوا بالحال فى الوقت سهل عليهم تحمل ما توعدهم به فرعون، ﴿ قَالُوا۟ لَن نُّؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلَّذِى فَطَرَنَا ۖ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ﴾ (طه: ٧٢). وكما فعل بعمر بن الخطاب ﷺ: أقبل، يريد قتل الرسول ﷺ فأسره الحق فى سبيله. وكقصة إبراهيم بن أدهم، خرج يطلب الصيد متلهيًا، فنودى: ما لهذا خلقت ولا بهذا أمرت. ونودى فى الثالثة من قربوس سرجه فقال: والله لا عصيت الله بعد يومى هذا ما عصمنى ربى.

هذه جذبة القدرة، كوشفوا بالأحوال فأسقطوا عن النفوس والأموال»[٢٧].

ومن الصوفية من ربط بين النبوة وبين الولاية (الجذب) زاعمًا أن الله سبحانه إذا كان قد كشف الغطاء عن الأنبياء حيث أخذهم من نفوسهم إلى مرتبة النبوة، فإنه سبحانه أخذ الأولياء من نفوسهم إلى محل الولاية كاشفًا عنهم ولهم الغطاء. فالنبى والولى يشتركان فى الجذب جذب الله قلب كل منهما إليه، وباح لهما بما لم يَبُحْ به لغيرهما. وفى هذا تحدث بعضهم عن الأرضيين والعرشيين.

فهنالك فئات كثيرة من الزهاد والعباد والمتقين والمخلصين والصادقين مع أنفسهم ومع الله يعيشون معنا وبيننا لكن هؤلاء هم فى نهاية الأمر «أرضيون»؛ أما الأنبياء والأولياء فإنهم «عرشيون». الفئة الأولى ترتبط أعمالهم بنفوسهم؛ أما النبى والولى فقد تجاوزا هذه المرحلة إلى مرحلة أخرى يمكن أن نسميها — تجاوزًا — مرحلة القداسة. لقد أضحت عبوديتهما المطلقة لله آية الحرية المطلقة؛ ففى العبودية المطلقة لله تكمن الحرية الكاملة، والتحرر الكامل من كل ما سواه. لقد وصل الأنبياء إلى ما وصلوا إليه عن طريق الوحى، أما الأولياء فقد انتهوا إلى ما انتهوا إليه عن طريق «الحق» الذى أورده (الحق) على قلوبهم فقبلوا بالسكينة كما قبلوا بُشراه بعد أن أعطاهم الله ومكنهم من طهارة القلب وعلم التوحيد ومعرفة الآلاء .. وأوصلهم إلى نجواه .. وأمات نفوسهم من جميع الشهوات دنيا وآخرة، فامتلأت قلوبهم من عظمة الوحدانية[٢٨].

إن المجذوب لم يعانِ (أو يعاين) جهد الطريق، بل جذبه الله سبحانه كما جذب أنبياءه، فهداه الله بمشيئته وأجراه على خزائن مننه، ثم أخذ بقلبه فجذبه إليه حين اصطفاه، فلم يزل الحق يتولى تربيته قلبًا ونفسًا حتى رقاه إلى أعلى درجات الأولياء وأدناه من محل الأنبياء بين يديه، وباختصار، فإن المجذوب لا يهتدى بشيء من الطريق؛ لأنه صاحب الحديث والمبشر والمستعمل، لقد وصل إلى الله بالله[٢٩].

إن المجذوبين كما يقول الحكيم الترمذى يجذبهم الله إليه على طريقه، فيتولى اصطفاءهم وتربيتهم، حتى يصفّى نفوسهم الترابية بأنواره، كما يصفّى جوهرَ المعدن بالنار، حتى تزول ترابيتها وتبقى النفس صافية، فتمتد تلك التصفية، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء، أوصلهم إلى أعلى المنازل وكشف لهم الغطاء عن المحل، وأهدى إليهم العجائب من كراماته وعلومه، وإنما يمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحتمل بمرة واحدة كل ذلك، فلا يزال يلطف بهم حتى يعودهم احتمال تلك الأهوال التى تستقبلهم من ملكه حتى إذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى[٣٠].

على ضوء ذلك نستطيع أن نقرر أن المجذوب شأنه شأن السالك يعرف الطريق من

بدايته، ويعرف جل مراحله، إلا أن ما يتميز به حال المجذوب أنه يعبُر كل «المقامات» التى هى علامات الطريق بسرعة فائقة؛ لأنه المجذوب المجتبى، أما السالك فيفتح الله تعالى له الطريق خطوة خطوة، إن مثل المجذوب هنا مثل صاحب الخطوة التى تطوى له الأرض، فالناس يرحلون إلى المراحل المعتادة فى مدة معلومة، أما صاحب الخطوة فيقطعها فى وقت قصير للغاية، وبغير تعب، وتطوى له الأرض فى لحظات، مع أنه يمر فى عين الوقت بمراحل المجاهدين والسالكين. ولهذا لا ينبغى أن نتوهم أن المجذوب لا يعرف الطريق!![٢١].

على أن هؤلاء الواصلين (المجذوبين) قد يرتد بعضهم إلى عالم الحس بعد الوصول، وقد لا يرتد البعض الآخر بل يظل قائمًا ومُستهلكًا فى حال الفناء الذى أضحى مقامًا لهذه الفئة ... ويظل هذا الفريق هكذا إلى أن يلقى الله. وثمة فريق آخر قد يرجع عن حالة «الاتحاد» المعنوى أو الفناء الكامل لكنه لا يسترد إلا ذاته فقط، بمعزل عن العالم الخارجى. وأخيرًا توجد فئة تعود من حيث ابتدأت، بمعنى أن يسترد الواصل بعودته شعوره بنفسه وبالآخرين. ونحسب أن هذه هى فئة العلماء الورثة[٢٢].

من الزهد إلى الجذب:

إن المتتبع لتاريخ الحياة الروحية فى الإسلام يجد أن التأريخ للقول بالجذب والمجذوبين السالكين ظهر بعد أن مرّت الحياة الروحية فى الإسلام بعدة مراحل كبرى حيث بدأت بالزهد ثم انتهت بالجذب المطلق حيث الفناء الكامل.

١- **المرحلة الأولى:** هى ما يمكن أن نسميها مرحلة الزهد أو إن شئت مرحلة السمو الروحى .. هذه المرحلة استمرت ما يقرب من ثلاثة قرون. لقد بدأت مع كبار الصحابة والتابعين وتابعى التابعين.

٢- **المرحلة الثانية:** هى التى بدأ الصوفية فيها يتجاوزون الزهد والتقشف إلى مرحلة الكتابة الصوفية التى غلب عليها «الحال» الصوفى، كما غلب عليها التحرر والتأثر بالأسلوب الفلسفى مثل الحلاج والنفرى، والشبلى ... الخ.

٣- ثم تأتى **المرحلة الثالثة:** وهى تلك التى كثر الحديث فيها عن الكرامات والأمور الخارقة، وتداول عبارات يصعب على المسلم تبريرها من الناحية الشرعية. وفى هذه المرحلة خرجت إلى الوجود الجماعات الصوفية التى سعى كل منها إلى إيجاد نظام خاص بها فى ممارسة الشعائر الدينية، وهذا ما عرف بـ «الطرق الصوفية».

هذه المراحل الثلاث ليست منفصلة ولكنها متداخلة، وقد ميزنا بينها لتيسير الفهم والدراسة؛ لأن الجذب وما قد يقارنه من الشطح، رغم أنه مرحلة تالية لمرحلة الزهد إلا أن هذا لم يمنع وجود مجذوبين فى القرن الأول للهجرة.

إن التصوف – كما نعلم – يتطلب الزهد، ومن ثم فإن التسامى عن الحياة المادية والزهد فيها ومحاربة الرغبة والهوى كلها معالم أساسية على طريق التصوف. وقد كانت حركة الزهد واضحة ومنتشرة منذ بداية الإسلام، وتجلت بوجه خاص طوال القرنين الثانى والثالث.

وكان لابد أن تأخذ حركة التصوف خطوة إلى الإمام، حيث بدأت الكتابات الصوفية والسعى إلى وضع إطار نظرى للزهد وما يرتبط به، وربما خالطها بعض الانحراف عن الاستقامة الشرعية حتى وجدنا بعض الصوفية ينزع إلى التحرر من الوقوف عند أشكال العبادة التقليدية زاعمًا الاستغناء بما يحدث له من خيالات ومطالعات ومشاهدات بل وشطحات.

وكان لابد أن تتشكل فرق وجماعات اختصت كل منها بمجموعة من الشعارات والطقوس فى ممارستها لتجربتها الروحية الحية. ويمكن الرجوع فى هذا الصدد إلى كتابات ابن الفارض والغزالى وابن عربى والجيلانى والسهروردى المقتول ... إلخ.

ثم تأتى المرحلة الأخيرة للحياة الروحية بـ «الجذب» ولا نقصد بكلمة «أخيرة» هنا الحديث عن الزمان، بل القصد هو أن كل المراحل السابقة آتت أكلها بمرحلة المحبوبين المجذوبين. إن الجذب أو الشطح أو الحديث عن المواقف، أو سمه ما شئتَ، لم يخرج إلى الوجود كنهاية لمرحلة من مراحل التصوف، كما أشرنا، لأن الشطح أو الجذب كان موجودًا منذ البواكير الأولى لحركة الزهد ... بل إن هذا اللون من العلاقة مع الآخر كان موجودًا قبل الإسلام؛ لأن الجذب أو الشطح أو الفناء قبل أن يكون ملازمًا للتصوف الإسلامى، فإنه تجربة إنسانية فى المقام الأول. والتجارب الإنسانية لا تقف عند زمان بعينه أو مكان بعينه، لكنا أردنا القول إن ظاهرة الجذب والمجذوبين تجلت أكثر ما يكون التجلى ابتداء من القرن الرابع الهجرى فصاعدًا، حيث بلغت أوجها فى القرنين التاسع والعاشر الهجريين.

ولما كانت مظاهر الجذب الصوفى تتشابه مع بعض مظاهر الأمراض النفسية. فقد ربط البعض بين المجذوبين وبعض المرضى النفسيين، ومن ثم فلابد لنا من محاولة التمييز بينهما وطلب الحذر من بعض الدارسين الذين يجازفون بالتسوية بينهما، ولهذا عرف الجذب فى علم الأمراض النفسية بأنه حالة تتميز بثبات البصر وجمود الجسم وفقدان الحساسية، مع شعور بالغبطة[٣٣].

فى حالة الهذيان والجنون يتوهم الإنسان آراء خاطئة، ثم ترسخ فى ذهنه على أنها صحيحة فيعمل على تنفيذها. وهذه الحالة تمر بعدة أدوار: (أ) دور الغرور، (ب) دور اللامبالاة



بالأقوال والأفعال، (ج) ثم دور فقدان الإرادة كلية، حيث ينفعل انفعالاً يؤذي به نفسه، كما يؤذى الآخرين[٣٤].

وقد أكد أحد المستشرقين ذلك بقوله: «الحد بين السوى والمريض من الصعب جدًا رسمه (وهو يتكلم عن حياة ابن عربى الروحية)، والعالم النفسانى الذى يريد أن يستخدمها أساسًا لاستخلاص نتائج واستقراءات علمية، عليه أن يسير بمنتهى الحيطة والحذر إذا شاء أن يتجنب كل مزلق خطأ فى تفسير الظواهر الصوفية التى تبدو موضوعيتها الواقعية مغطاة بهذا الحجاب المذهبى والمرضى المزذوج[٣٥].

ولعل مما يجعل الفصل بين الأسوياء والمرضى شاقًا هنا أن دوافع الجذب الجُوَّانية متباينة. فهناك من يتظاهر بالجذب لأهداف دينية وسياسية ... وهناك من حدثت لهم أزمات نفسية أطاحت بعقولهم حيث أضحى الهذيان أو الجنون مرضًا مزمنًا بالنسبة لبعضهم[٣٦].

بقى أن نشير إلى أن الحديث عن الجذب والمجذوبين يتطلب منا إلقاء نظرة سريعة وخاطفة على بعض العوامل الثقافية الخارجية التى كان لها دور وأثر على ظاهرة الجذب والمجذوبين بوجه خاص:

فى هذا الصدد لا ينبغى أن يغيب عن ذهننا فكرة «بوذا» عن الحب وفكرة النور والكلمة عند الزرادشتية والمانوية ... كما أن فكرة العشق الأرسطية ومعها مفهوم «الواحد» عند أفلوطين وجدا طريقهما إلى حركة التصوف الإسلامى ...

لقد تحدث أرسطو على سبيل المثال عن فكرة العشق الغريزى وعن المعشوق الأول الذى هو الإله ... هذا الإله هو أيضًا المعقول الأول، لأن العشق تالٍ بالضرورة للمعرفة ... فلقد بث الإله حبه (العشق الغريزى) فى كل الموجودات، ومن ثم فإن الموجودات كلها تتحرك تجاهه، حيث نجد أن نار المحبة التى غرزها الإله فيها تحركها نحوه، لأنه الكمال كله والجمال كله ... إلخ، مثل هذه الفكرة يمكن أن يتم توظيفها بمهارة فى الحديث عن الجذب والمجذوبين..

على أن أثر أفلوطين ربما كان أكثر وضوحًا بالنسبة لحركة التصوف ... لقد تحدث عن «الواحد» الذى هو الكل فى الكل، تحدث عن نظرية الفيض والصدور والإشراق، بحيث يصعب على المرء فهم الكثير مما تحدث عنه بعض رجالات التصوف الإسلامى بمعزل عن الأفلاطونية المحدثة مع اختلاف المنشأ بين الظاهرتين.

إن فلسفة أفلوطين، على سبيل المثال، تهتم بالباطن لا بالظاهر، وتفضل العزلة عن العالم لا الانخراط فيه، وتُعلى من شأن القيم الروحية على حساب القيم المادية ... لأن الهدف من فعل التفلسف عند أفلوطين هو بيان الطريق

التى ينبغى أن يسلكها المرء للوصول إلى الواحد والاتحاد به. ينبغى أن تهدف الفلسفة إلى بيان المهام التى ينبغى للحكيم القيام بها لكى يتجاوز الكثرة إلى الوحدة والمادى إلى ما ليس ماديًا. وكيف يمكن للمرء أن يفك أغلال البدن مستشرفًا الحرية المطلقة هناك لا تلك العبودية هنا.

يقول أفلوطين «من أراد التفكر والروية فى أمر ما من علم الحس (لعلها عالم الحس) فإنه يعرض عن الحواس جملةً ويهجرها رأسًا حتى أنه ربما مرَّ عدوه أو صديقه ولم يشعر به. وربما حضرته أصوات هائلة ولا يسمعها، ويخاطب فلا يعى خطابًا ولا يجيب جوابًا لأنه غائب عن حواسه وداخل فى ذاته. ولا يزال كذلك حتى يقضى نظره بما كان تروَّى فيه ... فلذلك من أراد أن يدرك النفس والعقل والإنية الأولى فينبغى أن ينكمش إلى ذاته ويهجر عالم الحس ويغيب عنه بقدر إمكانه، ويرفض الحواس ويستعمل القوى الباطنة، فحينئذ يبصر من داخله إبصارًا حقيقيًا بنظر قوى مضىء»[٢٧].

وفى حديثه عن مشكلة المعرفة ذكر أفلوطين ثلاث مراحل: (أ) مرحلة الإحساس، (ب) مرحلة التعقل، (ج) ثم مرحلة الوجد.

وعن هذه المرحلة الأخيرة التى تعنينا هنا نقول: إن مرحلة الوجد هى تلك المرحلة التى تتجاوز فيها النفس الثنائية (ثنائية الذات المدركة والموضوع المدرَك) إلى مرحلة الوحدة والاتحاد. وفى هذه الأخيرة تسقط أيضًا التفرقة بين المدرِك والمدرَك فيصيرا شيئًا واحدًا، حيث يصبح الواجد (الحكيم)، إن صح التعبير، فى حالة طمأنينة خالصة يطلق عليها عند الصوفية «حالة النفس المطمئنة» أو حالة الاتحاد بالله، وفيها يكون الإنسان خارجًا عن ذاته ومتحدًا بالذات الإلهية ... وهذه الحالة تأتى إليه لا باختيار وإرادة بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه؛ أعنى أنه فى هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها بل ينتظر وجودها فيه. ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفة، هى حالة القبول والتلقى للمدد الوارد من جانب الواجد»[٢٨].

ولا شك أن حديث أفلوطين عن الوجد والرؤيا والمعاينة يتضمن من جملة ما يتضمن حديث الصوفية عن المكاشفة والتجلى والمشاهدة والجذب، يقول ابن عربى: «إن القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد... وجلاؤها لا يحصل إلا بالخلوة والعزلة ومداومة الذكر، فإن انكشف الصدأ يتجلى فيه الروح فيظهر فيه مشاهدات الأنوار ومكاشفات الغيب وتجليات الربوبية، على حسب المقامات والحالات»[٢٩].

ونختم حديثنا عن الجذب والمجذوبين بما قاله ابن عربى: «إذا كانت المكاشفة هى طى الحجب التى تستر النور الإلهى عن عيون



النفس، والتجلى هو تلقى أنوار السر، فإن المشاهدة ليست غير انعكاس هذه الأنوار فى القلب. والقلب مثل المرآة يصبح مصقولاً صافيًا بفعل الذكر، وتظهر على سطحه الصافى أنوار النور الإلهى»[٤٠].

أ. د/ فيصل عون



الهوامش:

(١) راجع مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط ١١٢/١، ط٢- القاهرة - ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م، وكذلك مجمع اللغة العربية: المعجم الفلسفى ص٦٠، القاهرة ١٣٩١هـ = ١٩٧٩م. وراجع كذلك مراد وهبة ويوسف شلالة: المعجم الفلسفى ص٧٠ - دار الثقافة الجديدة - ط٢ - القاهرة - سنة ١٩٧١م.

(٢) كمال الدين عبد الرازق القاشانى: اصطلاحات الصوفية ص٣٩، تحقيق محمد كمال جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة سنة ١٩٨١م، وراجع كذلك: جميل صليبا المعجم الفلسفى ٣٩٥/١- ٣٩٦، دار الكتاب اللبنانى ط١- بيروت سنة ١٩٧١م.

(٣) القاشانى: لطائف الأعلام فى إشارات أهل الإلهام، معجم المصطلحات والإشارات الصوفية ص٣٨٧- ٣٨٨، تحقيق ودراسة سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٤١٦هـ = ١٩٩٦م.

(٤) راجع: أبو القاسم عبد الكريم القشيرى: الرسالة القشيرية، ص٢٩، مكتبة محمد على صبيح (د.ت)، وراجع كذلك اصطلاحات الفنون للتهانوى ٥٥٦/١.

(٥) أبو القاسم عبد الكريم القشيرى: الرسالة القشيرية، ص٤٨.

(٦) المرجع السابق ص٤٨.

(٧) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ص٢٠١ - مكتبة الأنجلو المصرية ط٢ - ١٩٦٩م.

(٨) المرجع السابق ص١٩٨.

(٩) المرجع السابق ص١٩٩.

(١٠) محيى الدين بن عربى: تحفة السفرة إلى حضرة البررة ص٩٤- ٩٥، تحقيق محمد رياض المالح - دار الكتاب اللبنانى (د.ت).

(١١) ابن عربى: مواقع النجوم، ص١٥٥ مكتبة محمد على صبيح ١٣٨٤هـ - ١٩٦٥م.

(١٢) د. عبد الحليم محمود: أبو يزيد البسطامى ص٦٥، دار الشعب ٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.

وراجع د. فيصل عون: التصوف الإسلامى، الطريق والرجال، ص١٧٧، الناشر مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٨٣م.

(١٣) عبد القاهر بن عبد الله السهروردى (ت٥٦٣هـ): عوارف المعارف ص٤٦٩- ٤٧٠، دار الكتاب اللبنانى ط٢ بيروت ١٤٠٢هـ = ١٩٨٣م.

(١٤) الرسالة القشيرية، ص١١٧.

(١٥) راجع أبو الوفا التفتازانى: ابن عطاء الله السكندرى، ص٢٧١- ٢٧٩.

(١٦) المرجع السابق، ص٢٧٨.

(١٧) راجع: عبد القاهر السهروردى، عوارف المعارف، ص٨٧ - دار الكتاب العربى - ط٢، ١٤٠٣هـ = ١٩٨٣م، وراجع ابن عربى: تحفة السفرة إلى حضرة البررة، ص٩٦. وراجع كذلك القاشانى: لطائف الأعلام فى إشارات أهل الإلهام، ص٢٨٨.

(١٨) الحكيم الترمذى: جواب كتاب من الرى ص٢٧ مسألة المجذوبين ص١، ٢، مسيرة الأولياء.

(١٩) السهروردى: عوارف المعارف ص٨٨- ٨٩.

(٢٠) ابن عربى: تحفة السفرة ص٩٦.

(٢١) عبد الرزاق القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل المنام ص٢٨٨ تحقيق سعيد عبد الفتاح.

(٢٢) ابن خلدون: شفاء السائل لتهذيب المسائل ص٨٦، نشره وعلق عليه الأب أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت سنة ١٩٥٩م.

(٢٣) راجع: السهروردي: عوارف المعارف ص٥٠٧، وكذلك جامع كرامات الأولياء للنبهاني ١/١١٤- ١١٦ دار صادر بيروت (د.ت).

(٢٤) المقصود بالمحدث هنا من له الحديث عن الله وله الفراسة والإلهام والصديقية، ومن المعروف أن عمر ابن الخطاب أحد هؤلاء المحدثين كما قال الرسول ﷺ: «إن الله ضرب الحق على لسان عمر وقلبه. ولا ننسى في هذا الصدد ما رآه ابن الخطاب وهو على المنبر حيث قال: يا سارية الجبل. راجع الحكيم الترمذي: كتاب سيرة الأولياء، ص٥٤- ٥٥ حققه بيرندرانكه، الناشر فرانتس شتاينر شتوتكارت بيروت ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.

(٢٥) المرجع السابق ص٤٧.

(٢٦) المرجع السابق ص٦٧.

(٢٧) الكلاباذي (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٦٥- ١٦٦ قدم له وحققه محمود أمين النواوي – المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة ط٣- ١٤١٢هـ = ١٩٩٢م.

(٢٨) راجع الترمذي: سيرة الأولياء ص٨٠.

(٢٩) المرجع السابق ص٤، ٩٥.

(٣٠) الترمذي: سيرة الأولياء (مرجع سابق) ص٩٧ وراجع وصف الترمذي لمعالم طريق المجذوبين من البداية حتى النهاية ص١٠٤ وما بعدها.

(٣١) عبد الوهاب الشعراني: دُرر الغواص، ص١٣٩، تحقيق محمد عبد الله إسماعيل، دار الهدى للطباعة، ط١، سنة ١٩٨٥م. ونذكر هنا بقول الحق سبحانه: ﴿ قَالَ عِفْرِيتٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ ۖ وَإِنِّى عَلَيْهِ لَقَوِىٌّ أَمِينٌ ۝ قَالَ ٱلَّذِى عِندَهُۥ عِلْمٌ مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ أَنَا۠ ءَاتِيكَ بِهِۦ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۚ فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّى ﴾ (النمل: ٣٩- ٤٠).

(٣٢) راجع: أسين بلاثيوس: ابن عربي، حياته ومذهبه، ص٢٥٤، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي – مكتبة الأنجلو المصرية، سنة ١٩٦٥م.

(٣٣) راجع: د. مراد وهبه، يوسف كرم شلالة: المعجم الفلسفي، ص٧٠، ط٢، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، سنة ١٩٧١م.

(٣٤) راجع: فيما سبق بالتفصيل، كتاب د. عمر فروخ: التصوف في الإسلام ص٨٨- ٨٩، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٤٠١هـ = ١٩٨١م، وراجع كذلك كتاب ابن عربي لأسين بلاثيوس، ص٢٦١ وما بعدها.

(٣٥) أسين بلاثيوس: ابن عربي، ص٢٦١- ٢٦٢.

(٣٦) راجع بعض نماذج من المجذوبين في كتاب عمر فروخ السابق ذكره: التصوف في الإسلام ص٨٧- ٩٣.

(٣٧) أفلوطين: التساعية الرابعة، ٨، ١، ص٤٢٩ ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب والنشر – القاهرة لسنة ١٩٧٠م. وراجع كذلك د. عبد الرحمن بدوي: أفلوطين عند العرب ص٢٢٣ – دار

النهضة العربية — ط٢ — القاهرة سنة ١٩٦٦م.

(٣٨) د. عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى ص١٥٠ — النهضة المصرية. وراجع كذلك أسين بلاثيوس: ابن عربى، ص٢٦٠.

(٣٩) ابن عربى: تحفة السفرة، ص٥٨ — ٥٩.

(٤٠) راجع فى هذا الصدد أسين بلاثيوس: ابن عربى، ص٢١٨. ويمكن الرجوع كذلك إلى الغزالى فى كتابه «مشكاة الأنوار».



الجمال والجلال

الجمال فى القرآن الكريم:

إن "الجمال" ركن أساسى فى الإسلام، سواء من حيث هو قيمة دينية: عَقَدِيَّةٌ وتشريعية، أو من حيث هو مفهوم كونى، وكذلك من حيث هو تجربة وجدانية إنسانية. ومن هنا كان تفاعل الإنسان المسلم مع قيم الجمال ممتدًا من مجال العبادة إلى مجال العقيدة، ومن كتاب الله المسطور إلى كتاب الله المنظور، وتقوم التجربة الدينية فى الإسلام على مفهوم الجمال بشكل أساسى لأنها تهدف إلى تنمية الإنسان ليكون فى أفضل صورة ممكنة ونجد فى القرآن الكريم حديثًا وتعبيرًا عن الجمال فى صور مختلفة وألفاظ متعددة، فقد وردت عبر ألفاظ: الجمال وجميل وزينة وحسن وزخرف وبديع، فمثلاً نجد أنه قد وردت كلمة "الجمال" لوصف الأنعام، فيقول الله تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ۝ ﴾ (النحل:٦).

ووردت كلمة جميل فى عدة مواضع لوصف السلوك الإنسانى[1]؛ ووردت كلمة الجميل[2]: فى قوله: ﴿ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴾(الحجر: ٨٥)، وهو الرّضا بلا عتاب، وفى قوله: ﴿ فَٱصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلاً ﴾ (المعارج: ٥)، وهو صبر لا شكوى معه. ووردت كلمة زينة فى ستة مواضع[3]. ووردت كلمة حُسْنُ ثلاث مرات[4]؛ ووردت كلمة بديع[5]،ووردت كلمة زخرف[6]، ولم يرد لفظ الجليل، ولكن ورد مصدره الجلال[7].

وقد ورد فى تفسير القرطبى عن معنى الجمال فى القرآن قوله: الجمال ما يتجمل به ويتزين. والجمال: الحسن. وقد جُمل – بالضم – جمالاً فهو جميل، بمعنى: الرم تجملك وحياءك ولا تفْعل قبيحًا. فالجمال يكون فى الصورة وتركيب الخلقة، ويكون فى الأخلاق الباطنية، ويكون فى الأفعال. فأما الجمال فى الخلقة فهو أمر يدركه البصر ويلقيه إلى القلب متلائمًا، فتتعلق به النفس من غير معرفة بوجه ذلك

ولا نسبته لأحد من البشر. وأما جمال الأخلاق فكونها على الصفات المحمودة من العلم والحكمة والعدل والعفة، وكظم الغيظ وإرادة الخير لكل البشر. وأما جمال الأفعال فهو وجودها ملائمة لمصالح الخلق وقاضية لجلب المنافع فيهم وصرف الشر عنهم.

وجمال الأنعام والدواب من جمال الخلقة، وهو مرئى بالأبصار موافق للبصائر. ومن جمالها كثرتها وقول الناس إذا رأوها هذه نعم فلان، ولأنها إذا راحت توفر حسنها وعظم شأنها وتعلقت القلوب بها؛ لأنها إذ ذاك أعظم ما تكون وأسمنه؛ ولهذا المعنى قدم الرواح على السراح لتكامل درها وسرور النفس بها إذ ذاك[8].

ويتناول الذكر الحكيم هذه القيمة تناولاً محكمًا، يجعلها تسهم فى سموّ المجتمع البشرى، ودفعه إلى تحقيق رسالته الكريمة. ولقد ورد لفظ "جميل" و"جمال" فى ثمانى آيات من القرآن الكريم، منها موضع واحد عن الجمال الحسىّ. وتحدَّث فى المواضع السبعة الباقية عن الجمال المعنوى والخُلُقى[9]. واسم "الجميل" فى أصل اللغة موضوع للصورة الحسية المدركة بالعين، أيا كان موضوع هذه الصورة من إنسان أو حيوان أو نبات أو جماد. ثم نقل اسم جميل. لتوصف به المعانى التى تدرك بالبصائر لا الأبصار، فيقال: سيرة حسنة جميلة، وخلق جميل. كما وردت وصفًا لله تعالى فى الحديث الشريف: «**إن الله جميل يحب الجمال**»[10] ومعنى "جميل" فى الحديث: المنزه عن النقائص والموصوف بصفات الكمال، أو: ذو النور والبهجة.. إلخ. ويرجع المتكلمون صفات المعانى لله تعالى كالعلم والقدرة وما إليهما إلى صفة "الجمال"[11].

ويتبين لنا من ذلك أن لفظ الجمال فى اللغة العربية يطلق على المناظر الحسنة، ويصف أيضًا الأفعال الحسنة فى السلوك الإنسانى وهذا المنحى قد ورد فى القرآن الكريم أيضًا، وهذا يعنى أن الجمال قد يكون حسيًا أو معنويًا، والحُسن – وهو الجمال الحسّى – ظاهر فى كلّ مخلوق متناسق، لا عوج فى خلقه، ولا اضطراب، ولا تشويه، والله تبارك وتعالى خلق الكون بما فيه ومن فيه على أكمل صورة، وأجملها، وأسماها، وقدّم الله تبارك وتعالى ظواهر هذا الكون الجميل فى الكتاب العزيز شواهد على قدرته، يقول تبارك وتعالى فى الحديث عن الأنعام

وما فيها من جمال ومتاع[12].

وهذه الآية تقدّم صورة للجمال عندما تحسّ به النفس الإنسانية فيملأ جوانبها سعادة ومسرّة، كما عنى القرآن الكريم باستخدام ألفاظ أخرى مثل الحسن والزينة، والزخرف، وغيرها من الألفاظ الدالة على الجمال، ومن ذلك حديث القرآن الكريم عن خلق الإنسان، إذ قال تعالى بعد أن وصف مراحل الخلق التى مرّ بها الإنسان ﴿ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾ (المؤمنون: ١٤)، ولا شكّ فى أنّ مخلوقًا لأحسن الخالقين يكون على أرفع مستوى من الجمال والإتقان. وهناك آيات أُخرى تكشف عن ظواهر الجمال فى خلق الإنسان، فيقول جلّ وعلا: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴾ (التين:٤). وفى حديث عن الجمال فى السموات والأرض يقول سبحانه: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (الأنعام:١٠١)، ومعنى هذا تأكيد جوانب الإبداع فى أنحاء الكون الكبير. وفى موطن آخر يقدّم القرآن صورًا بديعة من جمال الكون، بُرهانًا على البعث[13]، فنلمح من مظاهر الجمال التى أبرزتها الآيات كلمة: (وَزَيَّنَّٰهَا) ممّا يجعل الزينة – وهى من أبرز عناصر الجمال – عنصرًا فى بناء الكون، والاتساق والتكامل من مظاهر الجمال. وهذه الصّور الجمالية فى الكون العظيم تردّدت فى عدّة آيات[14]، فتناسقُ الخلقِ، والتنائى عن العَيب، مظهرٌ أصيلٌ للجمال، وتزيين السماء بالنجوم يجعل الجمال هدفًا فى الخلق، أشارت إليه الآيات من (٦-١١سورة ق)، وأوضحته الآيات من (سورة الملك)، كما ذكرته أيضًا هذه الآية[15]، وعن جمال الثياب؛ التى يلبسها الإنسان فتستره وتُجمّله[16]، ﴿ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ﴾ وتختم هذه الآية بما يؤكّد النّظرة الإسلامية للجمَال، وهى أنّ الجمال المعنوى والنفسى الماثل فى الاستمساك بمنهج الدين أولى بالاعتبار، وأجدر بالحرص عليه والأخذ به، وفى هذا يقول تعالى: ﴿ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ﴾، ومع أنّ المنهج الإسلامى يؤثر الجمال المعنوى، وجمال الحياة الباقية، فإنّه يرعى حاجات الإنسان ومطالبه الغالبة فى الدُّنيا، بل يغريه باتباعها إغراءًا مُلحًّا فى إطار الطّيب والحلال الذى يزيد الجميل جمالاً[17]؛ إنّ البيان القرآنى يعرض

الجمال عنصرًا أساسيًا فى بناء الكون، ودعامة من دعامات الدين الحقّ وشريعته السمحة. والنفس الإنسانية الكاملة بإيمانها الصحيح ترى الجمال صفة جوهرية فيها، تنطلق منها إلى آفاق السموّ والكمال البشري. وهذا يدفعنا إلى تدبّر ما قاله القرآن الكريم فى مجال الجمال المعنوى، لقد جاء الجمال المعنوى فى القرآن مقرونًا بأنماط شتّى من السلوك البشري، وقد نعجب لبعضها! إنها من ألوان السلوك غير المستحب، ومن أنواع الحلال البغيض عند الله الذى شرعه للحياة بأسباب الجمال. لقد اقترن الجمال بالصبر، واقترن بالصفح، واقتران بسراح المرأة من عصمة الزوجية، واقتران الجمال بالصبرّ من أعظم الصفات التى تزداد بها النفس جمالاً وكمالاً، والصبر الجميل هو الذى تزدان النفس فيه باليقين والثقة، وتمتلئ بالأمل، ويغمرها بالرجاء فى الله، وتكون بمنأى عن الجزع والسخط على القضاء. وجاء الحديث عن الصبر الجميل فى موضعين، كلاهما فى سورة يوسف، أولهما: على لسان يعقوب عليه السلام، وقد جاءه أبناؤه يخبرونه بأنّ يوسف أكله الذئب، وبرهنوا على قولهم بدمٍ كذب على قميصه، وبرغم الفاجعة الرهيبة على قلب الأب المؤمن واجه الأمر بأناة بالغة، وثقة عظيمة، جعلته يحسّ أنّ الأمر على غير ما صوّر أبناؤه، وتذرّع بالصبر الجميل[١٨].

وثانيهما: على لسان يعقوب أيضًا، عندما جاءه نبأ احتجاز ابنه الثانى فى سجن العزيز بمصر، وبرغم تتابع المحنة، وعمقها فى وجدان الشيخ الرسول، لكن ما يزال للصبر الجميل الغلبة على مشاعره[١٩].

ويقترن الجمال بالصفح. وهو من أسمى الصفات، إذ هو يعنى التغاضى عن إساءات الآخرين. وقد طلبه الله تبارك وتعالى من نبيّه فى مواجهة المُكذّبين من قومه، مُبيّنًا له أنّه صاحب رسالة مُهمّتها الهداية، وعقاب الضّالين مرجعه لرب العالمين، والساعة آتية لا ريب فيها[٢٠]، والصَّفحُ فى حدٍّ ذاته جَميل، وعندما يتّصف بالجمال يكون صفحًا لوجه الله، لا يجعله صاحبه حديثًا يُذكر به بين النّاس. وقد نقول: إنّ الجمال فى الصبر والصفح قد يكون مألوفًا. لكن ماذا نقول فى جمال الهجر وجمال الفراق، وهُما لونان من المقاطعة؟! إنّ القرآن بهذا

يُعطى بُعدًا جديدًا للسلوك الإنسانى، وأنّ الجمال مطلوب ومرغوب حتى فى السلوك الذى لا يخلو من ألم ومُعاناة. لقد أساء المشركون إلى الرسول الكريم، وأمر الله فى معاملتهم بالهجر مع الصبر، لكن الهجر الذى أمر الله به نبيّه هو الهجر الجميل الذى يُشعر المهجور بسوء تصرّفه، وضلال سعيه مع استبقاء البرّ به والودّ له، فقال تعالى ﴿ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَٱهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا ﴾ (المزمل:١٠).

وسراح المرأة: أن تكون فى حلّ من رابطة الزوجية، فهو الطلاق، وهو أبغض الحلال إلى الله، لكنّه مع وقعه الأليم على النفس عندما يقترن بالجمال نحصل على ثمراته، وننأى عن سوءاته، ويَجْمُل السراح عندما تفارق المرأة بيت الزوجية من غير غبن، أو قهر، أو انتقاص للحقوق، بعيدًا عن البغى والعدوان.

وذُكرَ السراحُ الجميل مرّتين فى مُحكم التنزيل، وكلتاهما فى سورة الأحزاب، أولاهما: فى تخيير النبى لزوجاته عندما سألنه التوسعة فى النفقة، فقال ربُّ العالمين لنبيّه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴾ (الأحزاب: ٢٨).

وثانيتهما: مطالبة الأزواج الذين يطلّقون الزوجات قبل الدخول، بأن يمتّعوا الزوجات، والمُتعة كسوة ملائمة لمكانة المرأة ومستواها الاجتماعى، ثم السراح الجميل دون بغى على الحقوق، وتعقب الإساءة[٢١].

الجمال الحقيقى - فى المفهوم الصوفى - هو: الجمال الإلهى، وهو من صفات الله الأزلية، شاهدها فى ذاته أزلا مشاهدة علمية، ثم أراد أن يشاهدها مشاهدة عينية فى أفعاله، فخلق العالم، فكان كمرآة انعكس على صفحتها هذا الجمال الأزلى. والجمال الإلهى - فيما يقول الصوفية - نوعان: جمال معنوى، وجمال صورى.

فالجمال المعنوى هو: معانى الصفات الإلهية والأسماء الحسنى. وهذا النوع لا يشهده إلا الله، أما الجمال الصورى فهو هذا العالم الذى يترجم عن الجمال الإلهى. بقدر ما تستوعبه الطاقة البشرية. فالعالم ليس إلا مجلى من مجالى الجمال الإلهى. وهو بهذا الاعتبار حسن. وكل ما فيه

جميل، والقبح الذى يبدو فيه ليس قبحًا حقيقيًا، بلى هو قبح بالإضافة والاعتبار لا بالأصالة. ويضربون مثلا لذلك: قبح الرائحة المنتنة التى ينفر منها الإنسان، ويتلذذ بها الحيوان، والنار التى تكون قبيحة لمن يحترق فيها، لكنها فى غاية الحسن لمن لا يحترق.

وإذا كان المعتزلة يرون أن الحسن والقبح وصفان ذاتيان فى الأشياء، ويرى كثير من الأشاعرة أن الأشياء فى أنفسها قبل ورود الشرع لا توصف بحسن ولا قبح فإن الصوفية يؤكدون على أن "الحسن" وصف أصيل فى كل ما خلق الله تعالى. ولتجلى الجمال "انبهار" يقهر عقل السالك إلى درجة "الهيمان"، فإن بقى فى هيمانه سمى "مولها"، والمؤيدون من السالكين معصومون فى تجلى الجمال من الهيمان، فإذا سكروا صحوا عن قريب، وهؤلاء يسمون "بالممكَّنين"، وأهل "التأييد"، وأهل "التمكين" أرفع درجات من المهيمَّنين. ويستدل الصوفية على أحوالهم فى تجلى الجمال بدعاء النبى ﷺ فى الحديث الشريف: «**وشوقًا إلى لقائك من غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة**»[٣٢]، ويفسرون "الضراء المضرة" فى الحديث بذهاب العقل، "والفتنة المضلة" بانحلال قيود العلم المؤدية إلى الزندقة. هذا وتجلى الجمال من منازل القلب، وليس من أخلاق النفس، وهو — بهذا الاعتبار — من "الأصول"، التى ينبنى عليها السلوك[٣٣].

ويتبين لنا مما سبق ذكره أن القرآن الكريم يقدم الجمال كصفة للسلوك الإنسانى المرتبط بالخير المؤدى لتنمية الإنسان وتصويب اتجاهه نحو الفطرة والتأليف والمحبة، ويمكن أن نلاحظ أن إنتاج الإنسان للعمل الفنى هو أيضًا سلوك تجاه المادة الوسيطة التى يركبها وفق قوانينها الخاصة، لأنه فعل أيضًا، فتنقل رسالته وإحساسه إلى المتلقى، والإسلام مع كل فن يهدى الإنسان للخير ويبعد به عن الشر والرذيلة، ولعل هذا واضح فى قضية موقف الإسلام من الشعر، فهو ليس ضد كل الشعر، ولكنه ضد هذا النوع الذى يعوق تفتح الفطرة الإنسانية و نموها تجاه الخير، يرفض الإسلام عدم التوافق بين القول والفعل، ويرى أن الجمال هو الانسجام بين القول والفعل، فحين ذاك يبعد المرء عن الادعاء والكذب والرياء، ويكون نفسه، وليس تلك الصورة التى يريد تقديمها للآخرين.

وبين لنا الرسول ﷺ مكانة الجمال حيث يقول: «مَا مِنْ رَجُلٍ يَمُوتُ حِينَ يَمُوتُ وَفِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبْرٍ تَحِلُّ لَهُ الْجَنَّةُ أَنْ يَرِيحَ رِيحَهَا وَلاَ يَرَاهَا». فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ يُقَالُ لَهُ أَبُو رَيْحَانَةَ: وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّى لأُحِبُّ الْجَمَالَ وَأَشْتَهِيهِ حَتَّى إِنِّى لأُحِبُّهُ فِى عَلاَقَةِ سَوْطِى وَفِى شِرَاكِ نَعْلِى؛ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ ذَاكَ الْكِبْرَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ وَلَكِنَّ الْكِبْرَ مَنْ سَفِهَ الْحَقَّ وَغَمَصَ النَّاسَ بِعَيْنَيْهِ».

والجميل من أسماء الله الحسنى كما ورد فى قوله ﷺ أن الله جميل يحب الجمال، وإذا أردنا أن نتحدث عن فلسفة الجمال الإنسانى للجمال فى السنة وجدنا فيها متسعًا من القول، فجمال السنة النبوية فى أنها تقدم الممكن البشرى للجمال فى الرحمة والمحبة، ولا يمكن لأحد غير الرسول ﷺ أن يصل إلى هذه المرتبة من الجمال فى سلوكه وأفعاله مع كل مخلوقات الله، وإن القرآن يصفه ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ (القلم:٤) وفى مواضع أخرى يصفه بالرحمة والنور، وهذا يبين أن الجمال هنا هو جمال الخلق وجمال الروح التى تتناغم مع كل شىء فى الكون، وبلاغة الرسول ﷺ فى أحاديثه تبين كيف قدم لنا ما يريد قوله عبر لغة موجزة وكلمات قليلة، كأن صمته كلام ينصت إليه صحابته، فالجمال ليس مقتصرًا على ما يقدمه الإنسان من كلمات قليلة، أو رسائل للآخرين من خلال وسائط مدركة من قبل الآخرين ولكن فى كل سلوك إنسانى يضئ الحياة ويفتح آفاقًا للتفتح الإنسانى، ويحاصر القبح، أما مفهوم الجمال فى الفقه والشريعة وعلم الكلام والفلسفة الإسلامية، فنجد أن مشكلة حسن الأفعال وقبحها، وهل تعرف بالعقل أم بالشرع، حيث يرى الشيخ محمد عبده فى رسالته التوحيد أن إدراك الحسن من القبح فى الأشياء فيما لا يجده فى القرآن والسنة فإنه يستدل عليه بالعقل، لأن العقل يفرق بين النافع والضار ويعد الأول خيرًا ويعد الثانى شرًا، وأن هذا هو أصل التمييز بين الفضيلة والرذيلة، ولا خلاف فى ذلك بين الناس وإن اختلفت عقائدهم، فالأصل أن يهتدى الإنسان بالله بما ورد عن سيدنا محمد ﷺ، وهذا يعنى أن يهتدى الإنسان بالشريعة فى التمييز بين الحسن والقبح.

للأفكار الصوفية تأثير على مفهوم

الجمال، حيث تقوم الفكرة الأساسية لدى الصوفية على إن الإنسان يستطع أن يتجه إلى الله روحيًا عن طريق الوجد والعبادة الخالصة وتنقية الروح والنفس من جميع الرغبات والشهوات الدنيوية. ومتى ما يصبح فى حضرة الذات الإلهية، يدرك أن الجمال الحقيقى هو فيما يرى من نور، وجمال العالم ليس إلا انعكاسًا للجمال الإلهى.

ونظريّة الجمال فى الإسلام كما يراها الغزالى، تنطلق من الحديث الشريف: «إن الله جميل يحب الجمال» إن محبة الشىء دليل على جماله، حيث نجد عند الفقيه والمتصوف أبى حامد الغزالى (٥٠٥هـ) كيف أنه قد جعل الجمال الظاهر من شأن الحواس، والجمال الباطن من شأن البصيرة. ويقول: "الصورة ظاهرة وباطنه، والحسن والجمال يشملهما، وتدرك الصور الظاهرة بالبصر الظاهر، والصور الباطنة بالبصيرة الباطنة. فمن حرم البصيرة الباطنة لا يدركها ولا يتلذذ بها ولا يحبها ولا يميل إليها... ومن كانت عنده البصيرة غالبة على الحواس الظاهر كان حبه للمعانى الباطنية أكثر من حبه للمعانى الظاهرة، فشتان بين من يحب نقشًا مصورًا على الحائط بجمال صورته الظاهرة، وبين من يحب نبيًا من الأنبياء لجمال صورته الباطنة. "فالبصيرة الباطنة أقوى من البصر الظاهر،" "والقلب أشدّ إدراكًا من العين، وجمال المعانى المُدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور "الشريفة الإلهية أتم وأبلغ..."، "كلُّ شىء جمالهُ وحسنهُ فى أن يحضرَ كمالهُ اللائق به الممكن له... فإذا كانت جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو فى غاية الجمال"[٢٤].

ويلجأ الصوفية إلى تفسير الجمال بوصفه تجربة حياة ووجود، لا يحتكرها الفن فحسب، وإنما يتم محبة الجمال الإلهى من خلال إتباع الشريعة لأنها أوامر المحبوب، ولذلك لا يمكن أن نصدق من يقول أنه يحب الله ويعصى أوامره وهى فطرة الله التى تؤدى إلى تزكية الإنسان بها يكون فى خير صورة، والحقيقة أن الجمال هو محور التجربة الصوفية؛ لأنهم يتحررون به من كل شىء يعكر صفاء نفوسهم؛ واكتشافُهُمْ لهذا الجمال يجعلهم منجذبين إليه بشوق عظيم، وهذا الجمال الذى يعيشه الصوفى فى محبة الله هو

خبرة خاصة وذات طابع فردى ولا يمكن نقلها للغير، حتى أشعار الصوفية لا تنقل لنا من الجمال إلا ما تستطيع الكلمات أن تنقله، ونحن نفهمه على ضوء خبراتنا المحدودة بالصور التى تحيط بنا ومخيلتنا وتجاربنا الروحية، وإذا كان الفن فى جوهره تجاوزا لما هو قائم وفتح آفاق جديدة للإنسان تفك أسره بالخيال وتركيب الصور فى علاقات جديدة، فإن الصوفى تنفتح أمامه هذه الآفاق الجميلة حين يخرج نفسه من عبادة البشر و الأشياء والسلطة والمال، فيرى العالم كما لم يره من قبل ويسترد ذاته التى استعبدتها الأشياء، هنا يقترب من الكمال من خلال اقترابه من الجمال، وتمتلئ روحه بهذا الصفاء والتسامح، ويصبح عطاؤه بلا غرض ولكن من أجل الجمال والمحبة.

وعرض ابن عربى لسرِّ الجمال والجلال فى مواضع مختلفة من الفتوحات. حيث يقول: "فأوجد الله العالم فى غاية الجمال والكمال، خلقًا وإبداعًا؛ فإنه – تعالى – يحبُّ الجمال، وما ثم جميل إلا هو، فأحبَّ من قيَّده النظر. ثم جعل – عزَّ وجلَّ – فى الجمال المطلق السارى فى العالم جمالاً عرضيًا مقيدًا آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل"[٢٥].

وقال ابن عطاء الله السكندرى فى كتاب الحكم إن "الجمال هو تجلِّيه – تعالى – بوجهه لذاته. لجماله المطلق جلالٌ هو قهَّاريَّته للكلّ عند تجلِّيه بوجهه، وهو ظهور فى الكل". الجمال، مثله مثل الخيال، صفة المطلق وصفة التقييد؛ ومن الأول إلى الآخر يتحرك باتصال الوجود. ثم استدعى الشيخ الأكبر ثانيةً الحديث الشريف السابق: " إن الله جميل يحب الجمال؛ فهو – تعالى – صانع العالم، أوْجَدَه على صورته. فالعالم كلُّه فى غاية الجمال، ما فيه شىء من القبح؛ بل قد جمع الله له الحسن كلَّه والجمال. فليس فى الإمكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم. ولو أوْجَدَ ما أوجد إلى ما لا يتناهى، فهو مثلٌ لما أوْجَدَ لأن الحسن الإلهى والجمال قد حازه وظهر به"[٢٦].

وأصرَّ عبد الكريم الجيلى على هذه الحكمة المدهشة بعده: "فما فى العالم قبيح. فكل ما خلق الله – تعالى – فهو مليح بالأصالة لأنه صور حسنه وجماله. وما حدث القبيح فى الأشياء إلا بالاعتبارات. وقولُنا إن الوجود بكماله يدخل فيه المحسوس والمعقول والموهوم

والخيال والأول والآخر والظاهر والباطن والقول والصورة والمعنى. فإن جميع ذلك صورُ جمال وتجلّياتُ كماله"[27]. وقد أعلن الشيخ الأكبر أن "جمال العالم جمال الله"، وألح على أن "الأشياء، من حيث ذواتها، من غير نظر إلى كمال أو نقص أو ملائمة طبعا أو منافرة عَرَض أو وضع، لا حسنة ولا قبيحة ولا محمودة ولا مذمومة. فالحُسن والقبح والذمُّ أوصاف وضعية وضعها شرع وطبع، بحِكَم ملائمة أو منافرة، وناظر فى كمال ونقص لا غير".

قال الشيخ الأكبر: "أما الاسم البارى فمنه يكون الإكداد للأذكياء المهندسين أصحاب الاستنباطات والمخترعين الصنائع والواضعين الأشكال الغريبة؛ عن هذا الاسم يأخذون. وهو المُمِدُّ للمصوِّرين فى حسن الصورة فى الميزان"[28].

ويبين ابن عربى هذا فى الشعر، فيرى جمال الشعر والكلام أن يجمع بين اللفظ الرائق والمعنى الفائق، فيحار الناظر والسامع، فلا يدرى اللفظ أحسن من المعنى أو هما على السواء؛ فإن نظر إلى كلّ واحد منهما أذهله الآخر من حسنه، وإذا نظر فيهما معًا حَيراه... وإذا كان المعنى قبيحًا عند الصحيح النظر لم يحجبه حسنُ اللفظ عن قبح المعنى؛ فإن مثاله عندى مثالُ من يحبُّ صورة فى غاية الحسن منقوشة فى جدار، مزينة بأنواع الأصبغة، تامة الخلق لا روح لها. فإن المعنى للفظ كالروح للصورة، هو جمالها على الحقيقة"[29]. يستهلُّ الشيخ محى الدين بن عربى ديوان ترجمان الإشراق قائلاً: "الحمد لله الحسن الفعال، الجميل الذى يحبُّ الجمال، خلق العالم فى أكمل صورة وزيِّنة، وأدرج فيه حكمه الغيبية عندما كوَّنه، وأشار إلى موضع السرِّ منه وعيِّنه، وفصَّل للعارفين مجمله منه وبيَّنه، جعل ما على أرض الأجسام زينة لها، فأفنى العارفين فى مشاهدة تلك الزينة وجدًا وولهًا، وصلى الله على المتجلِّى إليه فى أحسن صورة"[30].

يعقِّب الشيخ الأكبر على قول رسول الله ﷺ: «إن الله جميل يحب الجمال». هذا الحديث قائلاً: "وهو حديث ثابت. فوصف نفسه بأنه يحب الجمال، وهو يحب العالَمَ. فلا شىء أجمل من العالم. وهو جميل، والجمال محبوب لذاته. فالعالم كلُّه محبٌّ لله، وجمال صنعه سارٍ فى خلقه والعالَمُ

مظاهرُه فحبُّ العالم بعضه بعضًا حبٌّ من حبِّ الله نفسه. فإن الحبَّ صفة الموجود، وما فى الوجود إلا الله. والجلال والجمال لله وصفٌ ذاتىٌّ فى نفسه وفى صنعه. والهيبة التى هى من أثر الجلال، والأنس الذى هو من أثر الجمال، نعتان للمخلوق، لا للخالق ولا لما يوصف له"[٣١]. مطر إن الفضل يرجع إلى هذا التراث الصوفى فى توسيع مفهوم الجمال ليدل ليس فقط على التناسب الملاحظ فى عالم الأجسام والأشكال والأصوات، وإنما صار جمال كل شىء وحسنه" فى أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة فهو فى غاية الجمال. وهو التعريف الذى اختاره الغزالى ليعم كما هو واضح الأجسام والأصوات والأفعال والأفكار والقيم، بل ويتسع ليشمل الوجود فى جملته قال الإمام الغزالى: "لله تعالى سرٌّ فى مناسبة النغمات الموزونة للأرواح، حتى إنها لتؤثر فيها تأثيرًا عجيبًا. فمن الأصوات ما يُفرِح، ومنها ما يُحزِن، ومنها ما ينوِّم، ومنها ما يُضحك ويُطرِب، ومنها ما يستخرج من الأعضاء حركات على وزنها باليد والرجل والرأس".

وإذا كان مفهوم الجمال يكرس معنى المناسبة و المشاكلة والتشابه، ويتضمن إقرارًا به وسعيًا إلى طلبه ومعرفته، كان العشق وكانت المحبة المنبع الذى يصدر عنه ذلك النزوع الإنسانى لمعانقة الجمال فى مختلف تجلياته ومن هنا، فنحن إذن أمام ازدواجية دائمة فى التذوق الجمالى تقتضى الجمع بين الإعجاب بالجمال و الخشوع للجلال، بحيث يكاد يكون موضوع الجمال هو بعينه موضوع الجلال، حيث تقوم بين المفهومين علاقة جدلية فى الفكر الصوفى الذى ولع أكثر من غيره بتفسير هذا النوع من المتقابلات فى الوجود "فلكل جمال جلال، ووراء كل جلال جمال" على حد قول القاشانى فى مصطلحاته. ولهذا تجد ابن عربى يربط فى علاقة جدلية بين مفاهيم الجمال والحب والخيال والمرآة لينتهى إلى أن العالم فى جملته جدير بالحب لكونه جاء فى غاية الجمال، وأنه بذلك صار مرآة ينعكس عليها جمال الله تعالى وجلاله وحسن صفاته، وليس كالخيال وسيلة ناجعة للارتقاء من الإحساس بالجمال الإنسانى، إلى معاينة الجمال الكونى، ثم إلى

مشاهدة الجمال الإلهى الذى هو عين الجلال ومن ثم فمن كاشفه (الحق تعالى) بوصف جلاله أفناه، ومن كاشفه بوصف جماله أحياه.

نستطيع أن نستخلص من هذا الموقف الأخير أن مفهوم الجمال فى الفكر الصوفى فى الإسلام مرتبط بالضرورة بمفهوم الوجود، إذ الجمال يحيلنا بالضرورة إلى التعرف على "مقام الإنسان" بين سائر الموجودات، فهو بمثابة مرآة عكست خلاصة معانى الجمال بعد أن التمسته من أصله الإلهى الذى أضفى عليها مع ذلك جلالاً، وهو ما يعنى أن الجمال الإنسانى قد تحول من منحة إلهية، إلى مسؤولية إنسانية كبرى. ولعل المتوسط، بين ملكه وملكوته، ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته، وأنك جوهرة تنطوى عليك أصداف مكوناته". وفى شرحه لهذه الحكمة يعلق الشيخ أحمد رزوق بقوله، مخاطبًا كل إنسان: "وذلك يقضى لك برفع الهمة عن الدناءة، والجنوح إلى معالى الأمور فى جميع الحالات، لأن من كان فى أرفع العوالم، لا يصح له أن يبيع نفسه بأبخس منها ثمنًا فعلم العبد بجلالة قدره فى أصل النشأة، ينهض قواه لطلب الأمور العلية... وبيان كونك فى العالم المتوسط – يضيف زروق – فمن طريق المعنى: أنك لست ملكًا محضًا ولا ملكوتيًا صرفًا، وإذا كنت كذلك فلك فى كل نسبة، وذلك هو الوسط حقيقة، ومن طريق الحس، فإنك وسط العالم: السماوات تظلك والأرض تقلك، والجهات تكنفك، والجمادات تدفع عنك، وأنت جوهر مكنون. فافهم". ولقد تكرس هذا الموقف المتفائل من الوجود داخل الخطاب الصوفى مع أبى الحسن الشاذلى الذى دافع خلافًا للتصورات المأساوية فى الرهبنة المسيحية، عن جمالية الإنسان فى هذا الكون وأن نزول هذا الإنسان إلى الأرض" كان نزول كرامة، لا نزول إهانة وقد عرف عن هذا الشيخ الصوفى أنه كان" يلبس الفاخر من الثياب ويركب الفاره من الدواب، ويتخذ الخيل الجياد. وكان لا يعجبه الزى المرقع الذى اصطلح عليه الفقراء الصوفية.

أما عبد الرحمن بن خلدون فلم يمنعه انشغاله بتحليل التاريخ أن يقف فى مقدمته محاولاً الجواب عن سؤالنا اليوم: ما هو الجمال؟ وعنده أن الشعور بالجمال الإنسانى شعور فطرى قابل مع ذلك للتربية والتكوين، مثلما أنه من حيث التجلى

قابـل للتعميم ليـشمل الكـون الرحـب بجملته. أن الجمال فى أصله شعور بالتلذذ قـائم علـى إدراك" الملائـم أو المناسـب فـى المرئيـات والمسموعات أو فـى الأشـكال والأصوات. وإذا كانت أغلب مواطن رصد مظـاهر الجمـال والحـسن عنـد الإنـسان قائمـة فـى العلاقـة بـين العاشـق والمعشوق فلذلك راجع لكون هـذه العلاقـة تكـرس فـى العمـق شـعورًا بـأقرب أنـواع التناسـب والتشابه والتطابق والامتزاج الممكن لـدى الإنسان، وإن كان ذلك التشابه والتناسب راجع فى حقيقته إلى تناسب عام متجل فـى جنبات الكـون كلـه، إذ كـل مـا فـى الكون يحيل بعضه إلى بعض فـى نـوع من التنـاغم والانـسجام والجمـال. هـذا وإذا كـان ابـن خلـدون قـد أفـاض فـى تفسير وتعليل قواعـد وضوابط الجمـال الموسـيقى ومجال السماع بوجه عام فإن الواقع يشهد علـى تعـدد الإنتـاج الجمـالى فـى حـضارتنا الإسـلامية، سـواء تعلق الأمـر بمجـال اللغة والأدب أو العمارة أو الموسيقى أو الأخـلاق، بجانـب الأنـواع الأخـرى مـن الإنتـاج الفكـرى، كمـا هـو شـأن الـصوفى فـى الإسـلام، وهـو الإنتـاج الـذى لم يوظـف مختلـف رمـوزه الإشـارية ولم يتجـاوز اللغـة الطبيعيـة ويلجـأ إلى ضـروب التـشبيه والتمثيل، والاستعارة والمجاز إلا كوسائل لمعانقة تجربة الجمال وتقريبها إلى الأفهام.

وقـد رافقـت ذلـك التأصيل، علـى المستوى الوجودى، محاولات أخرى لتربية الحـس الجمـالى والفنـى وتهذيبـه علـى مـستوى مـدارج الـسالكين المتلقين لـذلك الخطـاب، مـع دفـع مختلـف الاعتراضـات التـى قـد توجـه لـذلك الحـس الجمـالى، خاصـة فـى مجـال الموسـيقى والـسماع، لكونها اعتراضات لا تخص قيمة الجمال بحد ذاته وإنما هـى بالأحرى تتوجه بالنقد لبعض الممارسـين الهابطين بـذلك الفن إلى المستوى البهيمـى، إذ "كل إناء بالـذى فيه يرشـح" ولعـل هـذا مـا حمـل الـصوفية علـى العناية الشديدة بتفصيل شروط وآداب "فن الـسماع" إبقـاء علـى تلـك الـضوابط المـشار إليهـا آنفًـا بـين مفهـوم الجمـال ومفهـوم الجـلال، وحفاظًـا علـى القـصد الإيجـابى المعلق على هذا النوع من الذوق الفنـى حتـى فى الجانب التربوى والخلقى، وبهذا المعنـى تعتبر كـل الكتـب الـصوفية فـى تربيـة المريد هـى تربيـة جمالية فـى الأسـاس لأنهـا تدعو لإدراك الجمال ومحبته.

وبهـذا الـصدد فـإن الموقـف الـصوفى

العام من الفن، وبالتحديد من فن السماع والشعر والموسيقى، يتلخص فى أنه بالرغم من إمكانية تفهم الدوافع الأخلاقية والمجتمعية لاعتراضات بعض الفقهاء ضد ممارسة السماع الذى ما حرم لديهم "حتى أخذه أهل اللهو ونقلوه إلى لهوهم وقارنوه بشرب الخمر والزنا، فحرم حينئذ سدًا للذريعة" بالرغم من ذلك فإن صيغة القطع والإطلاق فى تلك الاعتراضات قد تعتبر غفلة عن إمكانية ترشيد وتهذيب الحس الموسيقى وتوظيفه، ليس بقصد ترقية الذوق الفنى فحسب، ولكن أيضًا لأجل الرفع بالإنسان إلى مستوى قيم أخرى أعلى وأهم كقيمة الحق والخير. وعليه فدفاع صوفية الإسلام عن مشروعية جمالية هذا الفن قائم على أساس إمكانية توظيف الحس الموسيقى لدي الإنسان لأجل تهذيب العواطف وترسيخ الفضائل الجمالية و الجلالية.

الجلال[٣٣] ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن:٧٨) أى: الذى لا جلال ولا كمال إلا وهو له، ولا كرامة ولا مكرمة إلا وهى صادرة منه، فالجلال له فى ذاته والكرامة فائضة منه على خلقه، وفى تقديم لفظ الجلال على لفظ الإكرام سر، وهو إن الجلال إشارة إلى التنزيه، وأما الإكرام فإضافة ولابد فيها من المضافين، والإكرام قريب من معنى الإنعام إلا أنه أخص منه، لأنه ينعم على من لا يكرم، ولا يكرم على من ينعم عليه، وقد قيل أن النبى ﷺ كان مارًا فى طريق إذ سمع أعرابيًا يقول: (اللهم إنى أسألك باسمك الأعظم العظيم، الحنان المنان، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام) فقال النبى ﷺ: «إنه دعى باسم الله الذى إذا دعى به أجاب وإذا سئل به أجاب»، ومتى أكثر العبد من ذكره صار جليل القدر بين العوالم، ومن عرف جلال الله تواضع له وتذلل. إن مفهوم الكمال فى الفلسفة الصوفية الإسلامية مرتبط بمفهوم الجمال والجلال، فهى مفاهيم مترابطة متكاملة، فالكامل جليل وجميل، ولكنّ الجليل والجميل ليسا كاملين بالضرورة، لكنّهما بالضرورة قريبان من الكمال، فالحق يتجلى فى الجمال والجلال سمة للكمال المطلق.

بيد أن الكلام يربط مفهوم الجلال بالذات الإلهية، فالجليل أحد أسماء الله الحسنى، وتلازم الجلالَ صفاتُ العظمة والجبروت، والقوة، وحيثما نجد وصفًا لمشاعر الخوف، والدهشة، والذهول، والمحو، والفناء، والقهر، والعزة،

والسلطة، والعظمة، فهناك جلال أو إحساس بالجلال ولد هذه المشاعر، والجليل هو المنفرد بصفات الجلال والكمال والعظمة، المختص بالإكرام والكرامة، فكل جلال له وكل كرامة منه، والجلال إشارة إلى التنزيه، والإكرام فيض منه على خلقه بالعطايا والمنح والآلاء والنعم وأسماء الله عز وجل تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: أسماء جمال، وهى الأسماء التى تورث تعلقًا بالله عز وجل.
- القسم الثانى: أسماء جلال، وهى الأسماء التى تورث تعظيمًا لله عز وجل.
- القسم الثالث: أسماء تجمع بين الجمال والجلال، وهى الأسماء التى تورث تعلقًا وتعظيمًا لله عز وجل.

وفى الآخرة يحط الجمال رحاله كأعظم جزاء ينتظر الموحدين، إنها الجنة التى يتحقق فيها الجمال بأروع حلله بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، فهى نور يتلألأ وريحانة تهتز وقصر مشيد ونهر مطرد وفاكهة نضيجة وزوجة حسناء جميلة وحلل كثيرة فى دور عالية بهية سليمة، ونصوص الكتاب والسنة تتكاثر فى وصف هذا الجمال لتشحذ همم العاملين وتوقظ أفئدة الغافلين[٣٣].

ويصفها ﷺ بقوله: «لَبِنَةٌ مِنْ ذَهَبٍ ولَبِنَةٌ مِنْ فِضَّةٍ ومِلاَطُهَا الْمِسْكُ الأَذْفَرُ، وحَصْبَاؤُهَا اللُّؤْلُؤُ وَالْيَاقُوتُ، وَتُرْبَتُهَا الزَّعْفَرانُ، مَنْ يَدْخُلُهَا يَنْعَمُ ولاَ يَبْأَسُ وَ يَخْلُدُ وَ لاَ يَمُوتُ وَ لاَ يَبْلَى ثِيَابُهُمْ وَلاَ يفنى شَبَابُهُمْ». رواه أحمد، وقال ﷺ: «إِنَّ لِلْمُؤْمِنِ فِى الْجَنَّةِ لَخَيْمَةً مِنْ لُؤْلُؤَةٍ وَاحِدَةٍ مُجَوَّفَةٍ طُولُهَا سِتُّونَ مِيلاً لِلْمُؤْمِنِ فِيهَا أَهْلُونَ يَطُوفُ عَلَيْهِمُ الْمُؤْمِنُ فَلاَ يَرَى بَعْضُهُمْ بَعْضاً». رواه مسلم.

ويمكن أن نوجز الجمال والجلال عند الصوفية فنبين أن إدراك الجمال تجربة شخصية والإحساس به تجربة شخصية ولذا لابد فى التجربتين من توافر الحس المرهف والفطرة الروحانية والطبيعة الصافية للتمييز بين الجمال المطلق جمال الخلق والجمال المقيد وهو جمال المخلوقات، وهناك حد فاصل بين الجمالين حيث يميز بين الله والكون مع عدم فصم العلاقة بينهما وموقف الصوفية من الجمال مرتبط بالجمال الإلهى وكل الجمالات الجزئية تشارك فيه وترتبط به لأنها أثر من آثاره[٣٤].

ويُعرف الغزالى الجمال[٣٥]، بأن

الجمال الحسى نسبى غير مطلق والجمال المطلق هو الواحد الذى لا ند له. ويرى ابن عربى أن تزين العبد لله يكون بالعبودية وإتباع السنة ومحبته، لأن كل المخلوقات تستمد حسنها منه كما يشير لهذا المعنى ابن الفارض فيقول:

وصرحْ بإطلاق الجمال ولا تقل
بتقييده ميلا لزخرف زينة
فكل مليح حُسْنُهُ من جمالها
معار بل حسنه كل مليحة

أ. د/ رمضان بسطاويسى محمد



الهوامش:

(١) يوسف: ١٨، يوسف: ٨٣.

(٢) الحجر: ٨٥.

(٣) الأعراف: ٣٢، يونس:٨٨، الكهف:٧، الكهف: ٤٦، طه: ٥٩.

(٤) آل عمران: ٤، آل عمران: ٣٧، آل عمران: ١٩٥.

(٥) البقرة: ١١٧، الأنعام:١٠١.

(٦) الأنعام: ١١٢، الإسراء:٩٣.

(٧) الرحمن: ٧٨.

(٨) تفسير القرطبي الآية ٦من سورة النحل صفحات ١٩٤٩- ١٩٥٠.

(٩) والجمال: مصدر الجميل، والفعل جَمُل. والجمال الحسن يكون في الفعل والخَلْق. وقد جَمُل الرجُل، بالضم، جمالاً، فهو جميل. وجَمَّله أي بالتخفيف؛ وجُمَّال، الأخيرة لا تُكَسَّر، والجُمَّال، بالضم والتشديد: أجمل من الجَميل. وجَمَّله أي زَيَّنه. والتَّجَمُّل: تَكَلُّف الجميل. وامرأة جَمْلاء وجَميلة: وهو أحد ما جاءَ من فَعْلاء لا أَفْعَل لها؛ وهو "الحسن" انظر: لسان العرب.

(١٠) صحيح الإمام مسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه.

(١١) لسان العرب لابن منظور – توفي ٧١١هـ - صفحات ٩٤٢- ٩٤٣: دار لسان العرب بيروت ١٩٧٠م.

(١٢) النحل: ٦.

(١٣) سورة ق: ٦- ١١.

(١٤) الملك: ٣- ٥.

(١٥) الصافات: ٦.

(١٦) الأعراف: ٢٦.

(١٧) الأعراف:٣١- ٣٢.

(١٨) يوسف: ١٨.

(١٩) يوسف: ٨٣.

(٢٠) الحجر: ٨٥.

(٢١) الأحزاب: ٤٩.

(٢٢) مسند الإمام أحمد، ١٩١/٥.

(٢٣) أحمد الطيب: مادة الجمال في موسوعة المفاهيم الإسلامية، وزارة الأوقاف.

(٢٤) أبو حامد الغزلي: إحياء علوم الدين" – دمشق – مطبعة المجلّى – الجزء الرابع – صفحة ٢٥٤ وصفحة ٢٥٥.

(٢٥) الفتوحات، الجزء٤، ص٢٦٩.

(٢٦) الفتوحات، الجزء٣، ص٤٤٩.

(٢٧) الإنسان الكامل، جزء١، ٧٥- ٧٦.

(٢٨) الفتوحات، ج٢، ص٤٢٤.

(٢٩) ابن عربي: الفتوحات، ج٢، ص٣٩٤.

(٣٠) الفتوحات، ج٢، ص٢٥٦.

(٣١) الفتوحات، ج٢، ص١١٤.

(٣٢) وبالنسبة للجلال فقد جاء فى لسان العرب: الله الجليلُ سبحانه ذو الجلال والإكرام، جلَّ جلال الله، وجلالُ الله: عظمته، ولا يقال الجلال إلا لله. والجليل: من صفات الله تقدس وتعالى، وقد يوصف به الأمر العظيم، والرجل ذو القدر الخَطير. وفى الحديث: ألِظُّوا بيا ذا الجلال والإكرام؛ قيل: أراد عظِّموه، وجاء تفسيره فى بعض اللغات: أَسْلِمُوا؛ قال ابن الأثير: ويروى بالحاء المهملة وهو كلام أبى الدرداء فى الأكثر؛ وهو سبحانه وتعالى الجَليلُ الموصوف بنعوت الجلال، والحاوى جميعها، هو الجَليلُ المُطلَق وهو راجع إلى كمال الصفات، كما أن الكبير راجع إلى كمال الذات، والعظيم راجع إلى كمال الذات والصفات. وجَلَّ الشيءُ يَجِلُّ جلالاً وجلالةً وهو جَلٌّ وجُلال: عظُم، والأُنثى جليلة وجُلالة. وأجلّه: عظّمه، يقال جَلَّ فلان فى عينى أى عظُم، وأجْلَلته رأيته جليلاً نبيلاً، وأجْلَلته فى المرتبة، وأجْلَلته أى عَظَّمته. وجلَّ فلان يَجِلُّ، بالكسر، جلالة أى عَظُم قَدْرُه فهو جَليل.

(٣٣) الإنسان:٣٠. محمد:١٥، المطففين:٢٢- ٢٨.

(٣٤) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٠، والموسوعة الفلسفية العربية معهد الإنماء العربى بيروت ١٩٨٦م المجلد الأول ص٢٢٣.

(٣٥) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين (كتاب المحبة والشوق والأنس والرضا: دار الغد العربى ١٩٨٧م ص٤٧- ٦١.

الحجـــاب

تعريف الحجاب:

فـى اللغـة: الستر، يقـال: حجـب الشيء يحجبـه حجبًـا وحجابًـا، وحجبـه ستره، وقـد احتجـب، وتحجـب: إذا اكـتن مـن وراء حجـاب، وحجبـه: أي منعـه مـن الـدخول. والحجـاب: اسـم مـا احتجـب بـه، وكل ما حال بين شيئين حجاب، والجمع حجب. وكل شيء منع شيئا، فقد حجبه، والمحجوب: الضرير[1] كما يفيد المنع من الوصول[2] وكل ما حجبت به بين شيئين فهو حجاب، ومنه الحجاب الحاجز، وهو الحجـاب المعـترض الـذي بـين القلـب والمعدة[3]. وكل ما يستر المطلوب ويمنع من الوصـول إليـه فهـو حجـاب، كالـستر والبواب والجسم والعجز والمعصية[4].

وقد ورد لفـظ "الحجـاب" فـى القـرآن الكـريم سـبع مـرات. يـدل فيهمـا علـى الاعتـزال والـستارة والـستر الـذي اعتزلـت وراءه مـريم أسرتها ﴿ فَٱتَّخَذَتۡ مِن دُونِهِمۡ حِجَابٗا فَأَرۡسَلۡنَآ إِلَيۡهَا رُوحَنَا ﴾ (سورة مريم، آية ١٧)

وهـو الحاجب والعـازل الـذي فـرض علـى أزواج النبـــي ﷺ ﴿ وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖۚ ﴾ (الأحزاب ٥٣).

ولـسوف يفـصل بـين أصـحاب الجنـة وأصحاب النار يوم القيامة حجاب ﴿ وَبَيۡنَهُمَا حِجَابٞۚ وَعَلَى ٱلۡأَعۡرَافِ رِجَالٞ يَعۡرِفُونَ كُلَّۢا بِسِيمَٰهُمۡۚ وَنَادَوۡاْ ﴾ (الأعــــراف ٤٦).

والليـل سـتار يحجـب الـشمس ﴿ فَقَالَ إِنِّيٓ أَحۡبَبۡتُ حُبَّ ٱلۡخَيۡرِ عَن ذِكۡرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتۡ بِٱلۡحِجَابِ ﴾ (سورة ص ٣٢).

ولا يكلم الله البشر إلا بطريق الوحى أو مـن وراء حجـاب عـازل، فهـو سـبحانه يحجـب المـصطفين عـن النـور المنبعـث مـن وجهـه - عـز وجـل - ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ ﴾ (سـورة الـشورى ٥١)، وقـال الكـافرون للنبـــي ﷺ: ﴿ وَمِنۢ بَيۡنِنَا وَبَيۡنِكَ حِجَابٞ فَٱعۡمَلۡ إِنَّنَا عَٰمِلُونَ ﴾ (سورة فصلت ٥).

وعندما يقرأ الرسول ﷺ القرآن الكريم يجعل الله - عز وجل - بينه وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة ﴿ حِجَابًا مَّسْتُورًا ﴾ (سورة الإسراء ٤٥).

فقد جاء لفظ الحجاب فى القرآن الكريم ليدل على معنى الستر والمنع، سواء كان هذا الستر حسيًا أو معنويًا.

عند الصوفية:

والحجاب فى اصطلاح الصوفية: هو كل ما يستر المطلوب، وهو عندهم "انطباع الصور الكونية فى القلب المانعة لقبول تجلى الحق"[٥].

إن كل ما سوى الحق تعالى إنما هو حجاب عنه "،ولولا ظلمة الكون لظهر نور الغيب، ولولا فتنة النفس لارتفعت الحجب، ولولا العوائق لانكشفت الحقائق، ولولا العلل لبرزت القدرة، ولولا الطمع لرسخت المحبة، ولولا حظ باق لأحرق الأرواح الاشتياق، ولولا البعد لشوهد الرب"[٦] فإذا انكشف الحجاب انقطعت هذه الأسباب، وإذا انقطعت هذه العلائق ارتفعت العوائق.

يقول "الغزالى": إن حجاب الخلق عن الحق أربع: النفس، والهوى، والشيطان والدنيا"[٧].

ويرى الصوفية أن الحجاب الذى يحتجب به الإنسان عن قرب الله، إما أن يكون نورانيًا، وهو نور الروح، وإما أن يكون ظلمانيًا، وهو ظلمة الجسم[٨]. فالنفس هى السبب الرئيسى فيما يعرض من ظلمات، يقول بعضهم: "إن حجابى، بينى وبين ربى، نفسى، فما دامت معى مشيئة فنفسى قائمة بين يدى تحجبنى عن ربى"[٩].

وكل من النفس والعقل والروح له حجاب، فحجاب النفس الشهوات واللذات، وحجاب القلب الملاحظة فى غير الحق، وحجاب العقل وقوفه مع المعانى المعقولة، وحجاب السر الوقوف مع الأسرار، وحجاب الروح المكاشفة، وهكذا.

ولكل جارحة شهوة معينة من شأنها أن تولد حجابًا خاصًا، فالجواهر والأعراض والعناصر والأجسام والصور والصفات، كل أولئك حجب كثيرة تحول دون كشف الأسرار الإلهية. والحق الأعلى محجوب عن الناس جميعًا، اللهم إلا عن الأولياء وحدهم.

وضد "الحجاب" الذى يتميز بالقبض هو "الكشف" أو "البسط"، والقبض

والبسط حالتان غير إراديتين، لا يستطيع جهد إنساني أن يحدثهما أو يقضي عليهما، وذلك أنهما يأتيان من الله تعالى، على أنه حيث تضعف النفس السفلى فلا تستطيع أن تتغلب على العقبات. وحين تنمحي الشهوة، فإن جميع الرغبات الفانية تنمحي بتجلي الحقيقة، وهنالك يتمزق الحجاب ويبلغ الذي يطلب الحق غاية مراده[١٠].

والمحجوب هو الذي أغلق قلبه دون النور الإلهي؛ لأن صحوه تهيمن عليه شهوته الحسية أو العقلية.

ويستخدم الصوفية كلمة "الحجاب" بمعان متعددة حسب الحال الذي يتكلمون فيه، فيقال أحيانًا: إن هذا المريد الصادق أو السالك قد كُشِفَ عنه الحجاب، أي رفع عنه حجاب الدنيا، وظهرت التجليات، والمنن، والعطايا التي تتوارد على قلبه، وأصبح من أهل المكاشفات والفتوحات، أي أنه وصل إلى مقام الولاية، وأضحى من أصحاب الأسرار. ويستخدم "الحجاب" - أيضًا- بمعنى "الحجب"، ويكون ذلك عندما يسقط الولي، ويقع في الالتباس، فينتكس ويتلف، فيقال عنه: إنه قد حجب، أي رجع إلى نظره وبصره وحسه ونفسه، ومدركاته الحسية، وفقد المنن الربانية، والفيوضات الرحمانية، والعلوم الإشراقية التي تقذف في قلوب الأولياء، وأهل الحق، والعارفين بالله.

ويمكن أن يستخدم "الحجاب" بمعنى "الستر"؛ أي لا يعرف حال العبد الصالح، فهو مستور عن الخلق، معروف لله، فلا يعرف مقامه عند الناس، وما أفاض الله به عليه من النعم، والرحمات والمنن؛ ولهذا العبد في هذه الحالة حجاب من نفسه على نفسه، فلا تعلم يده ما ذاقه قلبه من ثمرات المجاهدة[١١].

وهناك مسألة مهمة يجب الإشارة إليها فيما يتعلق بحجاب العقل: هي أن "التقليد" يعد حجابًا للعقل ومانعا له من الانطلاق، ومعوقًا له عن التفكير، ومن هنا نجد الله - سبحانه - يثني على الذين يخلصون للحقائق، ويميزون بين الأشياء، بعد البحث والتمحيص، فيأخذون ما هو أحسن، ويتركون غيره ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١٨﴾﴾ (سورة الزمر ١٧، ١٨).

كما نجده سبحانه يندد بالمقلدين الذين لا يفكرون إلا بعقول غيرهم، ويجمدون على القديم المألوف، ولو كان

الجديد أهدى وأجدى لهم[12] ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴾ (البقرة ١٧٠).

وهذا الحجاب الذى تحدث الصوفية عنه هو خاص بالخلق أو البشر، أما الله - سبحانه وتعالى - فإنه لا يصح أن يكون حجابًا ولا محجوبًا، يقول الشيخ زروق: "وإنما قلنا: إن احتجاب الخلق بهم، لأن الحق – سبحانه – لا يصح أن يكون حجابا ولا محجوبا"[13].

ويستدل "ابن عطاء الله" على بطلان وجود الحجاب فى حقه تعالى بعشرة أمور، متعجبًا من كل واحد لظهوره مع خفائه، لشدة ظهوره عند العارفين وشدة خفائه عند الغافلين الجاهلين:

١- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شىءٌ، وهو الذى أظهر كل شىء من العدم إلى الوجود، وخصصه بإرادته وأبرزه بقدرته، وأتقنه بحكمته، وتجلى فيه برحمته.

٢- إنه لا يتصور أن يحجب الحق شىء، وهو الذى ظهر بكل شىء، فقد تجلى بكل شىء، فلا وجود لشىء مع وجوده فكيف يحجبه شىء ؟ إنه المنفرد بالكمال والبقاء والأزلية.

٣- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شىءٌ، وهو الذى ظهر فى كل شىء، بقدرته وحكمته، القدرة باطنة، والحكمة ظاهرة، فالوجود كله بين قدرة وحكمة، وقد قال بعض الصوفية: "ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه؛ أى بقدرته وحكمته".

٤- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شىءٌ، وهو الظاهر لكل شىء، فهو المتجلى لكل شىء بأسرار ذاته وأنوار صفاته. ولما تجلى لكل شىء، وعرفه فى الباطن كل شىء، وسبح بحمده كل شىء، فلم يحجبه شىء عن شىء، ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ ﴾ (الإسراء: ٤٤).

يقول بلسان حاله: سبحان المتجلى لكل شىء، الظاهر بكل شىء يفقهه العارفون، ويجهله الغافلون.

٥- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شىءٌ، وهو الظاهر قبل وجود كل شىء، فكل ما ظهر فمنه وإليه، فكان فى أزله ظاهرًا بنفسه ثم تجلى لنفسه بنفسه، فهو الغنى بذاته عن أن يظهر بغيره أو يحتاج إلى من يعرفه غيره.

٦- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شيءٌ، وهو أظهر من كل شيء؛ لأنه الواجب الوجود لذاته، وكل شيء إنما وجد بإيجاده، فهو السبب فى ظهور كل ما ظهر(١٤).

٧- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شيءٌ، وهو الواحد الذى ليس معه شيء، فوحدانيته تتحقق أزلا وأبدا(١٥).

٨- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شيءٌ، وهو أقرب إلى الإنسان من كل شيء، ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ (سورة ق ١٦)، ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴾ (الواقعة: ٨٥)، وقربه تعالى قرب علم وإحاطة وشهود لأقرب مسافة؛ إذ لا مسافة بين الله والإنسان(١٦).

٩- إنه لا يتصور أن يحجب الحقَّ شيءٌ، ولولاه ما كان ظهور ووجود كل شيء، فكل ما ظهر فى عالم الشهادة فهو فائض عن عالم الغيب، وكل ما برز فى عالم الملكوت فهو فائض من بحر الجبروت، فلا وجود للأشياء إلا منه، ولا قيام لها إلا به، ومن ثم فهى مفتقرة إليه، وهو غنى عنها(١٧).

١٠- إنه لا يتصور أن يظهر الوجود فى العدم، كما لا يتصور أن يثبت الحادث مع من له وصف القدم، فالأشياء عدم بالنسبة لله، وعلى فرض وجودها فهى حادثة فانية، ولا نسبة للعدم مع الوجود، ولا للحادث مع القديم.

فالوجود والعدم ضدان لا يجتمعان، والحادث والقديم متنافيان لا يلتقيان. وقد تقرر أن الحق واجب الوجود، وكل ما سواه عدم على التحقيق، فإذا ظهر الوجود انتفى ضده وهو العدم، فكيف يتصوره أن يحجبه وهو عدم ؟ فالحق لا يحجبه الباطل ﴿ فَذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ ﴾ (سورة يونس ٣٢)، والقديم والحادث لا يلتقيان، فإذا قرن الحادث بالقديم تلاشى الحادث وبقى القديم(١٨).

أ.د/ محفوظ عزام

الهوامش:

(١)ابن منظور: لسان العرب، ج١ ص ٥٦٨ مادة "حجب".

(٢)الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت ص ١٠٨.

(٣)التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص ٢٧٥.

(٤)أبو البقاء الكفوي: الكليات، مؤسسة الرسالة بيروت ١٩٩٢ ص ٣٦٠.

(٥)الجرجاني: التعريفات، طبعة فلوجل ص ٨٦.

(٦)الغزالي: روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة - بيروت ص ١٠.

(٧)الغزالي: المرجع السابق ص ١١.

(٨)التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون جـ١ ص ٢٧٦.

(٩)الحكيم الترمذي: كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية بيروت ص١٣٠.

(١٠)دائرة المعارف الإسلامية جـ ١١ ص ٣٤٢٦، ٣٤٢٧.

(١١)د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، الطبعة الأولى، القاهرة ص ١١٨

(١٢)السيد سابق: العقائد الإسلامية، دار الفكر، بيروت ص ٢١.

(١٣)الشيخ زروق: شرح حكم ابن عطاء الله، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ود. محمود بن الشريف مكتبة النجاح، طرابلس ليبيا ص ٦٥

(١٤)ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٥ ص ٧٨، ٧٩.

(١٥)المرجع السابق ص ٨٠.

(١٦)المرجع السابق ص ٨١.

(١٧)المرجع السابق ص ٨٢.

(١٨)المرجع السابق ص ٨٣.

الحروف

أولاً: مقدمة:

أسس الصوفية على الحروف علمًا متكاملاً، وارتبط هذا العلم بعلوم أخرى مثل "علم الجفر"و"السيمياء"و"حساب الجمل". وهو علم ليس قاصرًا على التصوف الإسلامى وحده، بل وجد له مثيلاً فى العلوم الباطنية القديمة المتأصلة فى التراث الإسلامى. كما "يشبه إلى حد بعيد "القبالة" أو التصوف اليهودى"، ويرى المحققون فى هذا العلم أن العالم قد خلق من ثمانية وعشرين حرفًا، وهى حروف الأبجدية العربية[1]، ثم تركيبها بطريقة معينة لتدل بكل صورة على جانب معين من جوانب الوجود المادى وغير المادى.ومنها يفهم كثير من الأسرار الكونية والإلهية الماضية والمستقبلة أيضًا.

وتعد السمة المميزة لعلم الحروف عند الصوفية، كونه علمًا يساعد على تنمية قدرة رؤية الكون بكل أبعاده بشكل متجانس موحد، مما يجعل باستطاعة الإنسان قراءة كل ظاهرة من ظواهره، "والصوفى فى علم الحروف يسعى لفك رموز الرسالة الكونية"[2].

ثانيًا: تعريف الحروف:

الحروف مفردها حرف، والحرف فى عرف العرب يطلق على ما يتركب منه اللفظ، وهكذا فى سائر اللغات، ويسمى الحرف النهجى، وحرف الهجاء وحرف المبنى وحرف المعجم.[3]. ومن ثم فإن حرف الهجاء كحرف المقطع أو الكلمة، وقد ورد فى القرآن بهذا المعنى فى قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعْبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ ۖ فَإِنْ أَصَابَهُۥ خَيْرٌ ٱطْمَأَنَّ بِهِۦ ۖ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِۦ ﴾ (الحج:١١) وفى الحديث أن الحرف لهجة من لهجات العرب "نزل القرآن على سبعة أحرف" وقد يدل على أنه نزل على سبع قراءات"[4].

وفى النحو هو أحد أنواع الكلام الثلاثة، وهو كل ما ليس اسمًا أو فعلاً سواء كان مركبًا من حرف أو أكثر.

والحرف فى مصطلح التصوف هو اللغة أو الوساطة يخاطب بها الحق العبد، وهو ما قاله محيى الدين بن عربى [ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م] "الحرف هو اللغة، وهو ما يخاطبك الحق به من العبادات"[٥].

ويعرف الجرجانى الحروف عند الصوفية، أنها "هى الحقائق البسيطة من الأعيان وعندهم الحروف العاليات، وهى الشئون الذاتية الكائنة فى غيب الغيوب كالشجرة فى النواة"[٦] فالحرف يحمل فى داخله أسرار الوجود. وتكمن فيه جميع الحقائق الكونية والإلهية، المشاهدة أو الغائبة عن الأعيان فى المكان والزمان.

ويورد عبد الرزاق الكاشانى عدة صور لمعنى الحروف عند الصوفية وأنواعها. فيتكلم عن الحرف الوحدانى، والحرف الوجودى، والحروف العاليات[٧]. وهى أهم صورة من صور الحروف التى يعتنى بها الصوفية.

والحروف العاليات يعنون بها أعيان الكائنات من حيث تعينها، أى وجودها فى أعلى مراتب التعينات. كما تسمى الحروف فى هذه المرتبة باسم الحروف العلوية، وهذا ما أشار إليه ابن عربى قائلاً:

كنا حروف عاليات لم نظل
متعلقات فى ذرنى أعلا القلل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو
والكل فى "هو" فسل عمن وصل

ويسمى ابن عربى هذه الحروف باسم المفاتيح الأولى، المعبر عنها بمفاتيح الغيب، وهى الأسماء الذاتية، وأمهات الشئون الأصلية، التى هى الماهيات من لوازمها ونتائج تعقل تعريفاتها.

أما عبد الكريم الجيلى [٨٣٢هـ/١٤٢٨م] فيرى الحروف على ثمانية أطوار[٨]، هى:

١ـ حروف حقيقية؛ وهى أعيان الأسماء والصفات.

٢ـ حروف عاليات؛ وهى ذوات معلومات العلم الإلهى المعبر عنها بالأعيان الثابتة فى العلم الإلهى.

٣ـ حروف روحية؛ وهى الأرواح النورانية التى أظهر الله بها هذا الوجود، كما أظهر الكلمات بالحروف الملفوظة.

٤ـ حروف صورية؛ وهى جوانح هذا العالم الكلى وجوارح الإنسان.

٥ـ حروف معنوية؛ وهى حركات الأشياء وسكناتها، ينشأ منها حروف يتركب من تلك الحروف كلمات مناسبة

لحال المتحرك، كالإنسان فى حال قيامه، يتركب منه صورة "ألف" وهى فى حال منامه صورة "الباء"، إلى غير ذلك.

٦- حروف حسية؛ وهى ما تشاهد رقمًا وكتابة.

٧- حروف لفظية؛ وهى ما تشكل فى الهواء من فرع الريح الخارج من الحلق على مخارج الحروف.

٨- حروف خيالية؛ وهى صورة تلك الحروف فى نفس الإنسان عند تعقله لها، ولا يهتم الصوفية بكل هذه الأطوار للحروف، وإنما يعنيهم من هذه الحروف الطور الذى يدل على حقيقة الكون والحياة، والألوهية. والمعرفة القرآنية وغيرها من معارف، لا تكون متاحة لكل البشر، بل هى قاصرة على خاصة الخاصة من أهل التصوف، لأن بمعرفته تنفتح أسرار الكون الطبيعية وما وراء الطبيعة ويعرف أسرار الحكمة الإلهية. وهو ما يؤكده الجيلى قائلاً: "من تجلى الله عليه فى المنظر الحرفى، أطلع على حقيقة كينونته فى العلم الإلهى بأى صفة وعلى أى حال، وفى أى مرتبة، أقامه الله تعالى فى علمه".

وهذا الاتجاه فى الحديث عن معنى الحروف وأسرارها، أمرًا قاصرًا على التصوف الإسلامى وحده، كما سبق وذكرنا. وإنما شارك فيها العديد من التيارات، الروحانية والفكرية، وهو ما يدفعنا إلى تتبع تاريخية هذا العلم عند المسلمين.

ثالثًا: نشأة علم الحروف عند الصوفية:

نشأ علم الحروف عند الصوفية فى البداية، وبصفة خاصة، فى أوساط الصوفية الشيعة، ثم انتشر منها إلى الحركة الصوفية السنية التى كانت فى ذلك الوقت فى بواكير عهدها، ولكنها بلغت مستوى كبيرًا من النضج فى القرن الثالث والرابع الهجريين.

وبدأت التأملات الحروفية للصوفية منذ القرن الثالث الهجرى حتى وصلت إلى أوج نضجها عند ابن عربى وكتابة "الفتوحات المكية" وقد تناول فكرة الحروف كلا التياران الصوفى الشيعى والصوفى السنى.

ومن أوائل النصوص التى عرضت هذا الموضوع كتاب "ختم الأولياء"(٩) للحكيم الترمذى" لت٣٢٠هـ الذى تناول فيه علم الحروف، بالإضافة إلى تنويهات تدل على فكر حروفى ناضج، لاسيما فى الجزء الخاص بالتساؤلات.

ومن المؤلفات أيضاً فى المجال كتاب "رسالات الحروف"[١٠]. لسهل التسترى (ت٨٩٦م) يوضح فيها المؤلف أن الحروف الهجائية هى الأصل والجذور الحقيقية للكائنات فالله، ويشير إليه باسم الإشارة (هو) نشر فى الكون الكلمة الخلاقة، وهى (كن) التى شكلت ذرات التراب الأصلية، وهذه الحروف الأولى هى الأشكال الروحانية لكل شىء فى الوجود، ثم تحولت هذه الحروف إلى (معقولات) فى الهواء قبل أن تأخذ شكل (المفعولات) فى مياه عالمنا السفلى.

ونجد فى أعمال ومؤلفات المتصوفة حول الحروف توازنًا بين علم النحو والمعطيات القرآنية والنظام الكونى، وهى التى تناولها ابن عربى بتوسع فى كتابه "الفتوحات"، بالإضافة إلى بعض النصوص ذات المحتوى الصوفى المحض، مثل كتاب "الطواسين" للحلاج (ت٣٠٩هـ/٩٢٢م) وكتاب المواقف والمخاطبات وكتاب "مواقف المواقف" للنفرى (ت٣٥٤هـ/٩٦٥م) وهى دراسات تهدف إلى دراسة اللغة باعتبارها الطريق الوحيد لمعرفة الله وكشف أسراره أيضًا، وباعتبارها حجابا عازلا لا يحجب الله عن الوعى الصوفى، إلى جانب كتاب "نحو القلوب للقشيرى (ت ١٠٧٤م). هذا بالإضافة إلى طائفة تخصصت فى دراسة الحروف، وأطلق عليها اسم الحروفية.

وسنتناول ببعض التفاصيل أهم الشخصيات الصوفية التى بحثت فكرة الحروف من خلال مؤلفاتهم. ويأتى فى مقدمتهم "الحسين بن منصور الحلاج"، الذى صرح بأن فى القرآن الكريم علم كل شىء، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور[١١]، ولم يكتف الحلاج بذلك، وإنما طبق الحروف على غير القرآن، وأخذ يحلل اسم (محمد)[١٢]. واسم (عزازيل) فقابل كل حرف منهما معنى يناسبه[١٣].

ونظر عبد الجبار النفرى إلى صور الحروف بعين الصوفى، فرآها كلها مرضى إلا الألف، ويعنى به الله، فطلب إلى الصوفية أن يخرجوا عن الحروف التى تدل على العلم الذى ضده الجهل"[١٤]، وكان له موقف فى "أدب الحروف" يقول فيه: "وجاءتك الحروف فقالت لك": قل لله، قل للحروف إنما أنت الله، وإنما أنت لسان من ألسنة الله إن أمرنى أن أقول لك به، أو لكل الخلق قلت به، وإن أمرنى أن

أقول لك ولكل ما خلق بك، قلت بك، وإن أمرنى أن أقول لك ولكل ما خلق بك، قلت: بك، مالى وللأنس إنى رأيت ربى فى قلوب الأنس، يقول لها ما شاء. إنى رأيت ربى فى عيون الملائكة يقول لها هو ما يشاء. فكيف أقول أنا؟"

وفى موضع آخر تناول النفرى الحرف متسائلاً: ما وسط الحرف، وما أعلى الحرف، وما كل الحرف؟ قال الله ﷻ: أعلى الحرف اسمى، وأوسط الحرف عزيمتى، والحرف كله لغاتى والسنتى. فالملك يستجيب للاسم لأنه بابه. والجنى يستجيب للعزيمة لأنها بابه. والأنس يستجيب لجميع الحروف لأنه بابه.

ويورد النفرى حديثًا من الحرف أثناء تناوله لمصطلح الحجاب، فيقول "الحرف حجا، والحجاب حرف[١٥]" مما يدل على اعتقاده بأن الحرف له معنى باطنى، وأن الحرف له سر غير ما يكشف عنه الظاهر. فهو يريد أن يبحث عن رمزية الحرف ومرموزه، ويريد أن ينفذ إلى ما وراء الحرف، وإلى ما وراء الرمز، ليكشف عن الأسرار المختفية خلف الحروف.

ويشرح عفيف الدين التلمسانى مواقف النفرى فى الحروف، ويرى أن الحرف عنده يعنى الخلق، فمن كان مقامه فى عالم الخلق، سرت الحروف فيه حتى تستولى عليه وإذا نطق الناطق بالحرف صبغ الحرف بمبلغ فهمه. أى يختلف فهم الحرف بمقدار علم الإنسان، فإذا كان يقف عند حدود العلم الحسى فيقف بالحرف عند حدود العالم المادى، أما إذا كان يهدف بعلمه إلى الكشف والوصول، ساعده الحرف بما به من سر من أسرار على إدراك هذا الأمر.

وأحيانًا يطابق النفرى بين معنى الحرف ومعنى الإنسان، فيقول: "الحرف اليسرى فى الحروف إلى الجنة، والحرف السوء يسرى فى الحروف إلى النار، ويشرح التلمسانى هذا بأن الإنسان الحسن فيما يرى النفرى - إنما يدل الناس إلى الجنة، والإنسان السوء إنما يدل الناس إلى النار[١٦]".

أما "أبو حامد الغزالى" لت٥٠٥هـ/ ١١١١م] فكانت له آراء كثيرة فى الحروف، رصدها فى رسائل عديدة ضاعت كلها، منها" أسرار حروف الكلمات"، و"جملة الأسماء"، و"خواص الخواص"، و"رسالة فى الأحرف"، و"شرح نخبة الأسماء" و"فواتح السور"، و"المبادئ والغايات فى أسرار الحروف[١٧]".

وقد بقى للغزالى كتاب واحد عبر فيه عن توجهه نحو الحروف وهو "المقصد الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى" عرض فيه لأسماء الله الحسنى على الصورة المعتادة مع ضبط النفس عن الخوض فى الأسرار. وخلص فى الفن الثالث منه إلى أن أسماء الله الحسنى تزيد على تسعة وتسعين توقيفاً.

وللغزالى نص آخر، وهو جزء من الباب الثالث من كتاب "المعارف العقلية والباب الحكمة الإلهية"، قد عرض فيه للقول بالحروف. وتطرق إلى الصوت والحرف. ولا تعتبر محاولاته تلك ذات قيمة تذكر فى عالم الحروف عند الصوفية. وربما يرجع ذلك وفى المقام الأول إلى أن أهم مؤلفاته التى تناول فيها موضوع الحروف قد فقدت، مما أفقدنا معرفة كاملة لمدى إسهامه فى هذا المجال.

ثم تدخل معالجة الحروف بعد الغزالى إلى عالم التصوف من جديد وتبرز بصورة واضحة عندهم، بل تعتبر من مميزات المعرفة الصوفية، ولازمة من لوازم أبحاثهم وتبرز بصورة واضحة على يد "محى الدين بن عربى"، وخاصة فى كتابه "الفتوحات المكية" من الباب الثانى إلى الباب السابع والحروف عنده لا تشير إلى معرفة محددة، لأن ما تحمله من دلالات ورموز تكشف عن معرفة باطنية.

كما يعد كتاب "شمس المعارف الكبرى" لصاحبه أبو العباس أحمد بن على البونى لت٦٣٨هـ/١٢٣٨م] من أهم الكتابات الصوفية فى علم الحروف، فى حين يرفض لويس ماسينيون اعتباره كتاباً فى التصوف، ويضعه ضمن كتب السحر والتنجيم[١٨].

والحقيقة أن البونى قد جمع فى كتابه هذا بين الحروف ومقدرتها السحرية، والكتاب يحوى إلى جانب علم الحروف على فصول عديدة فى علم الفلك والكيمياء ومعرفة الطالع، إلا أن الجزء الأكبر من الكتاب يهتم بشكل كبير ومحورى بكيفية استخدام القوة الخفية والأسماء لمعرفة الأحداث المستقبلية. وعندما ينطق الإنسان بالكلمات السحرية، فإن هذه الكلمات تمنحه سلطاناً على الكلمة الكونية التى تشكل الظواهر وتسيطر عليها، وسعى للاستفادة من هذه الأسرار فيما يختص بالحياة المعاشة" فاسم الله الأعظم يجاب به عند الاضطرار".

ومن هنا اعتبره البعض خارجًا عن نطاق الصوفية والمتصوفة، لأن الصوفي لا يسعى من وراء علمه وعمله إلى اكتساب شيء في الحياة، بل هو زاهد فيها، ولكن البوني يسعى من معرفة أسرار الحروف إلى تحقيق الرغبات.

ويتناول البوني شرح "بسم الله الرحمن الرحيم" وهي من تسعة عشر حرفًا، منها عشرة غير مكررة هي الاسم الأعظم، وصار علم الحروف عنده حرفة لتسخير الطبيعة بقطع النظر عن كون مستخدمها برًا أو فاجرًا. ويعتبر الحروف أمة من الأمم، ولكل حرف منها سرها الخاص. ففي معرض تناوله لحرف الميم يقول: "إن عوالم هذا الحرف هي التي تجمد الثلج وتلقيه في الشمس لئلا يحرق حرها الناس"[19].

ويرجع البوني علمه إلى الإمام "علي بن أبي طالب" - كرم الله وجه - وأن علمه في النوم - كيف يكون سر (الألف)، والاسم الأعظم، ودورة الأقطاب والخلفاء. ولكن المهم الذي تطرق إليه هو أنه ذكر أن الحروف هي (٣٢) حرفًا، منها (٢٨) حرفًا عربيًا مبنيًا، وأربعة مدغمة واهية اللفظ وهي (ب،ج،ز،ك) رواها عن جعفر الصادق [ت١٦٨] وذكر أنها هي الأسماء التي تعلمها آدم في بدء الخليقة.

وتتلمذ عبد الحق بن سبعين [ت٦٦٩هـ/١٢٧٠م] على مؤلفات البوني وغيرها، وكان له إسهامه الخاص في علم الحروف، وترك عدة مؤلفات تدور حول فكرة الحروف وقد اشتغل بعلم الحروف وعلم الأسماء وعلم السيمياء. ومن أهم مؤلفاته في هذا المجال:

- دعوة حرف القاف، وهو دعاء بأسماء الله التي تبدأ بحرف القاف، أوله "بسم الله القادر القاهر القوي القاسم".

- كتاب الدرج، وهو كتاب صنفه ابن سبعين في الحروف والأسماء وارتباطها بالأفلاك.

- الدرة المضيئة والخفية الشحية، بالإضافة إلى رسالة في "أسرار الكواكب والدرج، والبروج وخواص، وله رسالة في علم الحروف، وشرح كتاب إدريس، وهو شرح وضعه ابن سبعين على كتاب إدريس في علم الحروف.

وابن سبعين، كغيره ومن علماء الحروف والأسماء، يرى أن للحروف والأسماء أسرارًا خاصة يعرفها أربابها ولا يفرطون فيها. وهو يقول عن ذلك ما نص "اعلم أن الحروف خزانة الله، وفيها

أسراره وأسماؤه وعلمه وأوامره وصفاته وقدرته ومراده فإذا اطلعت على شىء منها فأنت من خزنة الله، فلا تخبر أحدًا بما فيها من المستودعات فمن هتك الأستار عذب بالنار[٢٠].

وكان لصدر الدين القونوى [] كتابات فى الحروف، كمفتاح الغيب، وتفسير الفاتحة. وكتب عبد الله اليافعى [ت٧٦٨هـ/١٣٦٦م] "الدرر النظيم فى خواص الأسماء الحسنى". وظهر على الهمدانى [ت٧٨٦هـ/١٣٨٤م] الذى ألف كتاب "أسرار النقطة، وشرح أسماء الله الحسنى.

وفى القرن التاسع الهجرى ظهر عبد الرحمن البسطامى [ت٨٥٨هـ/١٤٥٤م] وجعل من علامات ظهور المهدى انتشار علم الحرف، وكان له مفتاح الحجر الجامع. يضاف إلى هؤلاء الصوفية السابقين من صوفية الشيعة الذين اندرجوا تحت طائفة خاصة بهم اجتمعت حول فكرة الحروف وأسرارها، وهى فرقة "الحروفية" التى كان لها إسهامات بارزة فى هذا المجال وهو ما نشير إليه بإيجاز.

فرقة الحروفية:

تنسب فرقة الحروفية إلى مؤسسها" فضل الله بن عبد الرحمن الحسينى" الذى ولد فى (ستراباد) [٧٤٠هـ - ١٣٣٩م] من أسرة صوفية. وقد ترك فضل الله ثلاثة كتب رئيسية مقدسة عند الحروفيين. ولم تحت فرقة الحروفية بموت مؤسسها [ت ٨٠٠ هـ]، وإنما بقيت فى قلوب أتباعه الكثيرين المنتشرين فى العالم الإسلامى، وكان منهم تسعة خلفاء على عدد الأخلال.

وسميت هذه الفرقة باسم الحروفية لاعتنائها الزائد بالحروف وأسرارها على طريقة الأوفاق والطلاسم والزايرجة واستنطاق الحروف والتنجيم[٢١].

وتقوم دعوى الحروفيين على أن الأصل فى العبادة هو اللفظ، وبه يمكن للإنسان أن يتواصل بالله والمعرفة هى أيضًا معرفة بالألفاظ، لأنها مظهر للموجودات، واللفظ مقدم على المعنى، ولا يمكن تصور معنى دون لفظ. فهم يرون أن التعبير عن المعانى والحروف وأصواتها يكمل فى الحروف العربية وعددها (٢٨) حرفًا، والحروف الفارسية وعددها (٣٢) حرفًا.

ويرى الحرفيون أن التعبير عن المعانى بالحروف وأصواتها ينصب فى طريقين وقالبين أولهما: القالب العربى الذى نزل به كلام الله، ويتضمن ثمانية وعشرين حرفًا. والثانى: القالب الفارسى، الذى

يتضمن اثنين وثلاثين حرفاً، ويجمع الحروف كلها منذ أيام آدم [٢٢].

والتواصل بين العربية والفارسية قائم فى الحرف العربى التاسع والعشرين (لام ألف) وكلا من اللغة العربية والفارسية لغة مقدسة عنده استنادًا إلى الحديث" لسان أهل الجنة عربى وفارسى ودرى".

وطموح الحروفية هو ولاية" على بن أبى طالب". وقد انطلق" فضل الله الحروفى" من قول" على بن أبى طالب" جميع أسرار الله فى الكتب السماوية، وجميع ما فى الكتب السماوية فى القرآن العظيم، وجميع ما فى القرآن العظيم فى بسم الله، وجميع ما فى بسم الله فى (باء) بسم الله، وجميع ما فى (باء) بسم الله فى (النقطة) التى تحت (الباء) وأنا النقطة تحت الباء [٢٣].

فاطلق على "على" لقب "صاحب النقطة"، التى تجمع مادة الحروف كلها من الألف إلى الياء، كما تبنى الحرفيون قول على بن أبى طالب" العلم نقطة كثرها الجاهلون".

رابعًا: صلة علم الحروف بالجفر والسيمياء والجمل:

ما لدى الشيعة منذ عهد متقدم جدًا اعتقاد بأن أحفاد على بن أبى طالب قد توارثوا سننا باطنة؛ وهى طائفة من العلوم الدينية والسياسية الخفية تحيط وبجميع الأشياء. حتى الميعاد. ونسب إلى الإمام على - كرم الله وجهه - كتابًا يتضمن المعانى الباطنية للقرآن، وهو كتاب الجفر، وأحيانا ينسب الكتاب إلى الإمام جعفر الصادق، الإمام السادس [ت١٦٨ هـ] ويقال إنه كتبه على جلد جفر. والجفر ما بلغت أربعة أشهر من أولاد المعز وفصلت عن أمها . وفيه كل ما يحتاجون إلى علمه، وما يكون إلى يوم القيامة [٢٤].

ونشأ بمرور الزمن اعتقاد بأن المعانى فى علم الجفر يرمز إليها بحروف مستقلة، ومن ثم أصبح علم الجفر يدل على الحروف، وهو طريقة للتنبؤ بجعل الحروف الأبجدية مرتبطة بالترقيم والعدد.

ويقرر ابن خلدون [ت ٨٠٧هـ / ١٤٠٦م] فصلاً خاصًا فى كتابه المقدمة " لعلم أسرار الحروف [٢٥]. ويربط بينه وبين المسمى بالسيمياء، ويرجع هذا العلم إلى أنه علم حادث فى الملة، ظهر عند الغلاة من المتصوفة. وأن علم أسرار الحروف من تفاريع علم السيمياء.

ثم اختلف المتصوفة فى سر التصرف

الذى فى الحروف. حيث أن ترتيب طبائع الحروف عند المغاربة غير ترتيب المشارقة، ومنهم الغزالى. كما أن الجمل عندهم يخالف فى ستة أحرف. فان الصاد عندهم بستين. والضاد بتسعين إلى آخره، أما عن سر تصرف الحروف، فمنهم من جعل الحروف مقسمة حسب الطبائع الأربعة، واختص كل طابع بمجموعة حروف، فهناك حروف نادية، وحروف هوائية، وحروف ترابية، وحروف مائية. لكل عنصر من هذه العناصر سبعة حروف ومنهم من جعل سر التصرف فى الحروف للنسبة العددية. وأن سر الحروف لا يتوصل إليه بالقياس العقلى، وإنما هو بطريق المشاهدة والتوفيق الإلهى.

وقد ظهر علم الجفر عند بعض الصوفية القائلين بالحروف، ونحدد منهم أربعة وهم "أبو العباس البونى"، ومحى الدين بن عربى، وابن طلحة العدوى الراجحى [ت ٦٥٢ هـ / ١٢٥٤م]، وعبد الرحمن البسطامى [ت ٨٥٨هـ / ١٤٥٤م] ولهم مؤلفات خاصة بعلم الجفر.

وقد أضيفت فى هذه الكتابات عناصر غير متجانسة من صور التفكير الباطنى، ويجد المرء الخصائص السحرية للحروف الهجائية، وللأسماء الحسنى، وحساب الجمل، ودلالة القيمة العددية لأسماء يود المرء أن يحتفظ بها سرًا، وتبديل حروف فى كلمة واحدة لتكوين كلمة أخرى، أو التوفيق بين الحروف التى تؤلف إسمًا من أسماء الله الحسنى، أو إبدال حرف فى كلمة بحرف آخر من أجل إخفاء الاسم الحقيقى.

وقد كان لهذه التصورات فى القيمة العددية للحروف شأن كبير فى التصوف الإسلامى، لم يحظ فيه الحروف التى تتألف منها أسماء الله الحسنى بتوقير خاص فحسب، بل حظيت أيضًا الحروف السبعة التى تخلو منها سورة الفاتحة بشأن خاص.

ويشير " آدم متز" إلى أن نظرية الحروف الإسلامية قد استفادت من مصادر فلسفية ودينية سابقة، من فلسفية أفلاطونية، وأصول قبلانية ـ نسبة إلى علم القبالة، أى التصوف اليهودية، بالإضافة إلى عناصر شيعية تبحث عن المهدى المنتظر خروجه آخر الزمان [٢٦].

ويرتبط علم تعريف الحروف بالسيمياء، هى كلمة مشتقه من اللغة اليونانيةSemeion ومن الملاحظ أن وزن كلمة (سيمياء) هو نفسه وزن كلمة

(كيمياء) وهذا التقارب فى الوزن يصاحبه أيضاً تقارب فى المعنى، حيث أن كلمة "سيمياء، تعنى أنها علم تحولات الكلمة، تمامًا مثل "الكيمياء"، الذى هو علم تحولات المادة. وكان لهذا العلم - السيمياء - مكانة خاصة عند التيارات الصوفية الباحثة فى أسرار الحروف.

ومن الصوفية الذين استخدموا علم السيمياء، عبد الحق بن سبعين فى رسالته النورية فى مجال حديثه عن الذكر، حيث رأى أن "الذكر ينفع فى سبع خواص من السيمياء، ويفسر تسع خواص من السحر"[٢٧]. ولكن لم يذكر لنا الخواص الخاصة بعلم السيمياء، أحدهما مرفوض، والآخر مقبول، أما المرفوض فهو السيمياء باعتبارها ضربًا من السحر، وغايته إحداث أمثلة وخيالات لا وجود لها فى حقيقة الحس. والنوع الثانى من السيمياء وهو المقبول، وهو المعبر عن حقيقة الخلق وحقيقة الكون، بالإضافة إلى معرفة الله وأسمائه وملائكته.

ويرى ابن الخطيب أن أسماء الله لها صور روحانية هى الملائكة، وهى فى ذات الوقت أرواح الأفلاك والكواكب، وهى وسائط الله فى كل أمر وخلق مما يقع فى العالم، وأصولها هى الحروف، وهى سارية فى الوجود العلوى والسفلى. وأن الإسرار الحروفية قد ظهرت بصور متعددة، مختلفة باختلاف أطوار الخلق والإبداع، وأول ما خلق الله العقل، ومنه نشأت الكثرة، وإليه ترجع الأشياء فى توحد. ويقابل العقل حرف، هو سر (الألف) المناسب له بالوحدة، التى نشأ فيها العدد، وهو فيها بالقوة.

ولذا يقول ابن الخطيب إن الألف "حقيقة جميع الحروف، كما أن العقل حقيقة جميع الموجودات، ثم سرت حقائقها من حقيقة العقل وانبثت فيها بتدبير بديع وسر لطيف وارتباط غريب، شهدت بذلك موافقة أعداد المنازل التى تجرى فيها النيرات والكواكب "بعدد الحروف"[٢٨].

أما حساب الجمل، فهى طريقة لتدوين التواريخ برمز من حروف تدل على أعداد، وتقوم هذه الطريقة بأن تجمع فى كلمة (مناسبة ذات دلالة)، أو فى عبارة قصيرة جملة من حروف، إذا أضيفت مرادفاتها العددية دلت على حادث وقع فى الماضى أو سيقع فى المستقبل.

وسنرى أن الصوفية من القائلين بالحروف يربطون بين الحروف والأعداد

التى تقابلها فى الترتيب الأبجدى أو الهجائى للتنبأ بحوادث ستقع فى المستقبل[٢٩]، ويدعون أن هذه المعرفة هى من أسرار وثمرات الطريق الصوفى، وهى ثمرة الكشف عن أسرار لا يعلمها إلا هم فقط. وهم خاصة الخاصة من المتصوفة.

وجمع القيم العددية بجميع الحروف التى تكون كلمة، هو الأساس فى التنبوء، الذى يعرف باسم حساب الجمل أو بحساب القيم. وبه يمكن التنبوء عن سوف يكتب له النصر، ومن سوف تكتب له الهزيمة إذا اشتبك حكمان فى حرب، ومتى ستقع هذه الحرب بجانب معرفة نتائجها.

خامسًا: الحروف والتأويل:

إن تطور علم الحروف فى الإسلام كان موازيًا لتطور علم التأويل القرآنى. فقد أثارت مسألة وجود حروف مقطعة فى أوائل السور القرآنية تساؤلات حول حقيقتها ووظيفتها. وكان الشيعة أول من أهتم بهذا الأمر، وقدموا تأويلا رمزيًا للحروف. وتتفق الكثير من مصادر التراث على دور الإمام جعفر الصادق فى تأسيس هذا العلم. ثم أخذ حيزاً كبيراً على يد المتصوفة. وشغل جانبًا عظيمًا من اهتماماتهم.

وقد أخذ علم التأويل الباطنى، أو التأويل الرمزى فى الظهور بعد أن غذاها ما فى القرآن من سور تبدأ ببعض الحروف المقطعة. واختلف المفسرون فى حقيقتها ووظيفتها، وذهبوا إلى تأويلها وفقًا لاتجاهاتهم ومواقفهم الفكرية والسياسية. فما نراه من تفسير للحروف عند أهل السنة.. وهو بالتأكيد غير ما نرآه عند الشيعة، وما نراه عند الشيعة هو ما نرآه عند الصوفية.

أما عند الصوفية، فقد بلغ التأويل الرمزى للحروف مداه، وتعمقوا فيه باتجاه ربط الحرف بعلم الغيب، وتحميله دلالات خاصة وأسرار إلهية. وهذا ما دفع بالحلاج إلى القول " علم كل شىء فى القرآن، وعلم القرآن فى الأحرف التى فى أوائل السور، وعلم الأحرف فى (لام ألف)، وعلم لام ألف فى (الألف) وعلم الألف فى (النقطة) وعلم النقطة فى المعرفة الأصلية، وعلم المعرفة الأصلية فى الأزل.

وعلم الأزل فى المشيئة، وعلم المشيئة فى غيب الهو (الله). وعلم غيب الهو ليس كمثله شىء ولا يعلمه

إلا هو"[٣٠].

ويذكر أبو عبد الرحمن السلمى [ت ٤١٢هـ] أن أبا الحسين بن الحلاج قد تكلم عن أسماء الله الحسنى. فقال "أسماء الله تعالى من حيث الإدراك اسم، ومن حيث الحق حقيقة"[٣١].

ويؤكد ابن عربى على هذا المعنى الباطنى الحقيقى للحروف، أن لكل حرف معنى ظاهر، ومعنى باطن. والمعنى الباطن يجهله أهل الظاهر، ويختص به خاصة الصوفية، لا يكمل لعبد إسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف، ويقصد بها الحروف الواردة فى القرآن الكريم فى أوائل السور مثل " ألم" ويكشف ابن عربى عن بعض هذه الاسرار، فيرى أن (الألف) من (ألم) إشارة إلى التوحيد، و(الميم) للملك الذى لا يهلك. و(اللام) بينهما واسطة ورابطة[٣٢].

وإذا كان القرآن وهو كلمة الله قد نزل إلى البشر وحيا، فإنه يحمل رسالة يقدر الإنسان على فهمها واستعابها، ووظيفة القرآن ليست محصورة ومحددة فى قرءاة ظاهرة لآياته البالغ عددها ٦٢٣٦ آية، لأنه يحمل فى داخله، وفى داخل حروف أسرار. وكان تأويل هذا الحروف هو مفتاح الصوفية تكشف الأسرار الإلهية.

ولم يكتف الصوفية بالبحث عن دلالة هذه الحروف، بل سعوا إلى الربط بين الأسماء الإلهية وعددها، وحروف اللغة من ناحية، ومراتب الوجود من ناحية أخرى، حتى أصبحنا ليس فقط بإزاء مجموعة أبجدية، بل بإزاء أمة من الحروف بناسها وأنبيائها. حيث ترمز بعض الحروف إلى الذات الإلهية، خاصة حرف (الألف) بينما يرمز حرف (اللام) للإنسان[٣٣]. كما يبدو ذلك واضحاً عند ابن عربى، وإلى نفس المعنى يذهب عبد الكريم الجبلى عندما ما يحلل ألفاظ كلمة الجلالة (الله) فيرى أن (الألف) الأولى من (الله) عبارة عن "الأمدية " التى هلكت بها الكثرة، فلم يبق لها وجود بوجه من الوجوه. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾(القصص: ٨٨).

والحرف الثانى (اللام) عبارة عن

الجلال الإلهي، ولهذا كان اللام ملاصقًا للألف، لأن الجلال أعلى تجليات الذات الإلهية. والحرف الثالث (اللام) الثانية عبارة عن الجمال المطلق الساري في مظاهر الحق سبحانه وتعالى. والحرف الرابع هو (الألف) الساقطة في الكتابة، ولكنه ثابت في النطق، وهو ألف الكمال المستوعب الذي لا نهاية ولا غاية له. والحرف الخامس (الهاء) يشير عند الجيلي إلى هوية الحق، واستدارة رأس الهاء إشارة إلى دوران رضى الوجود الحقي والهلقي على الإنسان[٣٤].

ولكن الصوفية وقد أدركوا خطورة التأويل وحساسيته، ومنعوا أن يكون هذا التأويل مباحًا لأي شخص، بل هو موقوف على الخواص وكبار الأولياء. ولذا يحدد ابن الخطيب طريق الصوفية قائلاً: إن الطرق المسلوكة إلى تجريد النفس وتصفيتها متعددة، وأن طريقة الصوفية هي" تهذيب الأخلاق وتزكية النفس.. والسلوك بأسرار الحروف وإعانتها على التجريد"[٣٥].

وهكذا وضع الصوفية تحت مسألة الحروف الإطار العام لمذهبهم الكشفي الذي يقوم على المعرفة الخاصة الذوقية غير المتاحة لكل البشر، والتي فيها يصل الإنسان إلى معرفة الأسرار الكون، بل الإسرار الإلهية ذاتها. وقد جمعوا في هذه المسألة بين روافد عدة بعضها فلسفية وبعضها دينية قديمة، وحاولوا أن يضموا هذه العناصر المعرفية معاً وأن يقرأوا من خلالها: آيات القرآن الكريم وكانت قراءتهم ليس وفقاً على كتاب الله، بل قراءة تعدت إلى معرفة وقراءة كتاب الكون. فالعدد يمثل الروح، والعالم يمثل الجسد. والحرف هو الذي يحدد للعدد المعنى الخارجي لكل كائن. فكان الحرف هو الجسد الذي يعبر عن العدد، أو هو العالم متجسدًا في مادة أو في حرف.

أ. د/ منى أبو زيد



الهوامش:

(١) بيير لوري: علم الحروف فى الإسلام، ترجمة دنيا الطوخى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١، سنة ٢٠٠٦م، ص٢٣.

(٢) المرجع السابق، ص٥٩.

(٣) دائرة المعارف للبستانى، دار المعرفة، بيروت، سنة ١٨٧٦م، مج٧، ص٤.

(٤) دائرة المعارف الإسلامية - النسخة العربية - كتاب الشعب - القاهرة، ١٩٧٦م، مج١٤، مادة حرف" ص٩٣.

(٥) محيى الدين ابن عربى: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق بسام عبد الوهاب الجابى، نشر دار الإمام مسلم، بيروت سنة ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ص٦٨.

(٦) عبد القادر الجرجانى. التعريفات، ضبطه وفهرسه محمد بن عبد الكريم القاضى، نشر دار الكتاب المصرى القاهرة، ودار الكتاب اللبنانى، بيروت، ط١، سنة ١٤١١هـ / سنة ١٩٩١م، ص٩٩.

(٧)عبد الرزاق الكاشانى، لطائف الأعلام فى إشارات أهل الإلهام أو "معجم المصطلحات والإشارات الصوفية" مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٩٥، ج١، ص٤٠١.

(٨) عبد الكريم الجيلى: شرح مشكلات الفتوحات المكية لابن عربى، دراسة وتحقيق الدكتور يوسف زيدان. دار سعاد الصباح، القاهرة، الكويت، ص١١، سنة ١٩٩٢م، ص٨٢، ٨١.

(٩) الترمذى(الحكيم) ختم الأولياء، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

(١٠) نشرت هذه الرسالة فى كتاب د. محمد كمال جعفر"سهل بن عبد الله التسترى"، القاهرة، سنة١٩٧٤م، ص٣٦٠-٣٧٥.

(١١) أخبار الحلاج، تحقيق لويس ماسينيون وبول كراوس، باريس، سنة١٩٣٦م، ص٩٥.

(١٢) الحلاج: الطواسين، تحقيق لويس ماسينيون، باريس، سنة ١٩١٣م، ص١٤.

(١٣) المصدر السابق، ص٥٢.

(١٤) النفرى: كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق آرثر يوحنا اربرى، دار الكتب المصرية، سنة١٩٣٤م، وأيضاً د.حسن طلب: المقدس والجهل، ص١٢٨.

(١٥) النفرى: كتاب موقف المواقف، تحقيق نويا اليسوعى، ضمن كتاب "نصوص صوفية غير منشورة" دار الشرق، بيروت، ط٢، (د.ت)، ص٢١٢.

(١٦) عفيف الدين التلمسانى: شرح مواقف النفرى، دراسة وتحقيق د.جمال المرزوقى، تصدير د. عاطف العراقى، مركز المحروسة، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٧م، ص.

(١٧) جميل صليبا، وكامل عياد: مقدمة كتاب المنقذ من الضلال للغزالى. دمشق، سنة ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م.

(١٨) بيير لورى: علم الحروف فى الإسلام، ص٦٢.

(١٩) د. مصطفى كامل الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية، ص١٩٦.

(٢٠) أبو الوفا التميمى التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته، دار الكتاب اللبنانى، بيروت، سنة ١٩٣٧م، ص٤٣٦.

(٢١) محمود عبد الرؤوف القاسم: الكشف عن حقيقة الصوفية، المكتبة الإسلامية - عمان الأردن ط ٢ سنة ١٤١٣هـ ص٣٦١.

(٢٢) د. مصطفى كامل الشيبى: الفكر الشيعى والنزعات الصوفية - ص ٢١٢.

(٢٣) د. مصطفى كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع جـ ٢ دار الأندلس ط ٢ بيروت ١٩٨٢، ص ١٩٥.

(٢٤) د. مصطفى كامل الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع جـ ٢ دار الأندلس ط ٣ بيروت ١٩٨٢، ص ١٩٥.

(٢٥)ابن خلدون المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبنانى للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٩، الباب السادس، الفصل التاسع والعشرون ص ٩٣٦ و إيضًا شفاء السائل لتهذيب المسائل. تحقيق محمدين تاويب الطنجى. استانبول ١٩٥٣ ص٦٢.

(٢٦) دائرة المعارف الإسلامية، مجمع ١٢ ماده (جفر) التعليق بقلم آدم متز، ص ١٦٦.

(٢٧) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤٣٢.

(٢٨) لسان الدين بن الخطيب، روضة التعريف بالحب الشريف، تقديم وتعليق محمد (الكتانى . دار الثقافة، الدار البيضاء (و.ت) جـ ٢ ص ٣٢٥.

(٢٩) دائرة المعارف الإسلامية. النسخة العربية. مج ١٤ ث ٢٦٤ مادة " حساب الجمل.

(٣٠) أخبار الحلاج ث ٩٥، ٩٦.

(٣١) أبو عبد الرحمن السلمى: طبقات الصوفية، تحقيق نور شريبة. جماعة الأزهر للتأليف والترجمة والنشر: مكتبة الخانجى. مصر ١٩٥٣ ص ٣٠٨.

(٣٢) د. حسن الشرقاوى ألفاظ الصوفية ومعانيها. دار الكتب الجامعية، الإسكندرية سنة ١٣٩٥ / ١٩٧٥ ص١٣٩.

(٣٣) د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين ابن عربى. دار التنوير، دار الوحدة. بيروت ط ١ ١٩٨٣ ص ٣٢٥..

(٣٤) د. يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية: سلسلة أعلام العرب رقم (١٣٢) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨ ص ٢٤٧، ٢٤٨.

(٣٥) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف جـ ٢ ص ٥٨١.

مقالات وكتب للاستزادة:

١. ابن سبعين (عبد الحق) رسائل ابن سبعين، تحقيق د.عبد الرحمن بدوى المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة١٩٦٥م.

٢. ابن عربى (محى الدين) فصوص الحكم والتعليقات عليه د.أبو العلا عفيفى. دار الفكر العربى، بيروت، سنة ١٩٤٦م.

٣. ابن عربى (محى الدين) ألفتوحات المكية. ط دار الفكر، بيروت، سنة ١٩٩٤م.

٤. الحكيم(د.سعاد) المعجم الصوفى (الحكمة فى حدود الكلمة) دار دندرة للطباعة والنشر . بيروت، سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٥. السلمى لأبو عبد الرحمن طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة. مكتبة الخانجى. القاهرة. ط٢ سنة ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦.

٦. الشعرانى (الإمام عبد الوهاب) لبيواقيت والجواهر. جزءان. مطبعة المشهد الحسينى القاهرة سنة ١٩٣٦م.

٧. القشيرى (الإمام أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية، تحقيق معروف زريق وعلى. دار الجيل بيروت ط ٣ سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨٠م.

٨. القشيرى:لطائف الإشارات، تحقيق إبراهيم بسيونى. الهيئة العامة للكتاب. القاهرة ١٩٨٣م.



٩. القوزى (أبو المعالى صدر الدين) إعجاز البيان فى تأويل القرآن، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة سنة ١٩٦٩.

١٠. عاصى (د.حرر) التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ـ ابن سينا المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط ١ سنة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

١١. القشيرى (سهل) تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العربية مصر ١٣٢٩ هـ.

١٢. عبد الغفار (د.السيد حمد) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية (د.ت).

١٣. مقالة " رمزية البسملة عند عرفاء الصوفية بقلم عثمان يحيى: ومقالة " التبادل الصوفى العجيب بين الإنسان والله فى الكلمة الإلهية ـ بقلم جوزيف سوء براك ضمن كتاب " دراسات فلسفية مهداة إلى عثمان أمين " إشراف د. إبراهيم بيومى مدكور.



الحريـــة

تمهيد:

يختلف موقف الصوفية من الحرية عن أغلب الاتجاهات الباحثة فى الفعل الإنسانى. فقد أخذت عندهم موقفًا أكثر دلالة فى بعدها الميتافيزيقى وظهرت معلمًا من معالم الهداية فى السلوك الصوفى، وأصبحت لها مكانة مهمة فى نسقهم الأخلاقى والتربوى. وهى تُعد عند البعض نهاية الطريق الصوفى، أو كما قال الجنيد (ت٢٩٨هـ/٩١٠م) "لأن آخر مقام العارف الحرية".

فالحرية عندهم لا تقف عند حدود الاختيار الحر بين فعلين، ولكنها حرية ذات مفهوم خاص، تعنى تحرر النفس من الشهوات، ومن التعلق بالدنيا وملذاتها.

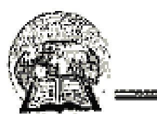
والحرية عندهم كذلك معنى لا ينفصل عن العبودية، فهى لا تفهم إلا من خلال فهم العلاقة بين الله وعبده، فهى علاقة تحدد الصلة الجوهرية بين السيد والعبد، بين الله والإنسان. أو كما قال ابن عربى: "إن الحرية هى العبودية المطلقة".

ومن هنا كان للحرية عند الصوفية مفهومها الخاص، كما أن لها ارتباطًا بالعديد من الأفكار التى صرحوا بها. ولا نكون مبالغين إذا قلنا إن فهم معنى الحرية يرتبط بفهم الكثير من أفكارهم الخاصة؛ فالحرية حجر زاوية فى نسقهم الفكرى والأخلاقى.

أولاً: مفهوم الحرية لدى الصوفية:

الحرية ضد العبودية، ولفظ "حُرّ" قد عُرِف قديمًا فى الجاهلية، ليس على كونه ضد العبودية، بل على أنه مصطلح أخلاقى أيضًا، يدل على أولئك النبلاء فى أخلاقهم وسلوكهم.

والمفهوم اللغوى لمعنى الحرية يرجع فى أغلبه إلى معنى الخلاص من القيود، والانعتاق بتحطيمها. يقول الراغب الأصفهانى: "حررت القوم إذا أطلقتهم، وأعتقتهم من أسر الحبس، والتحرر جعل



الإنسان حرًا"[1].

فالمعنى السائد للحرية بين العرب هو ما يقابل الرق والعبودية. فالحر نقيض العبد والحرة نقيضة الأمة. والجمع أحرار وحرائر. وحرره أى اعتقه. و"تحرير الولد" أن يفرده لطاعة الله - عز وجل - وخدمة المسجد، كما جاء ذكره فى القرآن الكريم فى قوله تعالى: ﴿ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي ﴾ (آل عمران:٣٥) ومعناه اجعله خادمًا لك فى معبدك[2].

هذا عن المعنى اللغوى، أما المعنى الاصطلاحى فقد بناه الصوفية على التحرر من شهوات النفس، والتحرر عن كل ماسوى الله؛ فهو تحرر من عبودية الدنيا، وعبودية النفس، وعبودية الشيطان وهى "الخروج عن رق الكائنات، وقطع جميع العلائق والأغيار"[3].

والحرية عند الصوفية لها ثلاثة مفاهيم أو مراتب:

- حرية العامة عن رق الشهوات.
- حرية الخاصة عن رق المرادات، لفناء إرادتهم عن إرادة الحق.
- حرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار، لانمحاقهم فى تجلى نور الأنوار.

ويقال كذلك "أنت حر مما أنت عنه آيس"، أى مستغنٍ، وعبد لما أنت له طامع"؛ لأن ما أنت له طامع آخذ بقلبك، فأنت له تطلب أَجَلَكَ. وما أنت عنه آيس، أنت عنه معرض بقلبك، فليس له شىء من وجودك، ويتجلى هذا المعنى فى قول الشاعر:

العبد حر ما قنع

والحر عبد ما طمع

ويتبين من هذا المفهوم الاصطلاحى لمعنى الحرية لدى الصوفية الارتباط الوثيق بين الحرية والعبودية. فهم دائمًا يستخدمون مصطلح "العبد" للدلالة على الإنسان الملتزم بالحق وبالطريق الصوفى فى مقابل مصطلح السيد للدلالة على الله تعالى.

ثانيًا: الحرية والعبودية:

يحمل مصطلح الحرية عند الصوفية - فى طياته - معنى العبودية لله؛ فالحرية هى فى كمال العبودية، وهى فى التحرر عن كل ما سوى الله.

وقد أنشأ الصوفية الأوائل مصطلح الحرية رغبة فى إخلاص العبادة، وإظهارًا

لدقائق التوحيد، والتنزه عن دقائق الشرك. ووجوب التحرر من الاحتياجات النفسية والبدنية والدنيوية التى تستعبد الإنسان، ولهم فى هذا المعنى عبارات كثيرة، منها: ما ذكره "الحكيم الترمذى" (ت٢٥٥هـ) "أن دنيانا مبنية على العبودية، فى حين أن العالم الآخر بُنِى على الحرية"[٤]. وهو ما صرح به كذلك "بشر الحافى" (ت٢٢٧هـ/٨٨٦م) بأن "من أراد أن يذوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية، فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى". وعلى نفس الدرب يسير "أحمد بن خمرويه" (ت٢٤٠هـ) معتبرًا أن الحرية فى تمام العبودية"[٥]، وفى تحقيق العبودية تمام الحرية.

وسُئِل الجنيد عن الحرية فأجاب قائلاً: "إنك لن تكون على الحقيقة عبدًا، وشىء مما دونه لك مسترق، وإنك لن تصل إلى صريح الحرية، وعليك من حقيقة عبوديته بقية، فإن كنت له وحده عبدًا كنت مما دونه حرًا.

ومن أقوال الصوفية فى هذا المجال أيضًا، ما صرح به "أبو الحسن بن بنان" بأن "الحرية أن يكون السر - القلب - حرًا، إلا من عبودية سيده، يصح لك بذلك العبودية للحق، والحرية عن الخلق"[٦].

ويصرح "الحسين بن منصور الحلاج" (ت٣٠٩هـ/٩٢٢م) بأن "من أراد الحرية فليصل العبودية". وقال "أبو على الدقاق" (ت٤١٠هـ) "أنت عبد من أنت فى رقه وأسره. فإن كنت فى أسر نفسك فأنت عبد نفسك، وإن كنت فى أسر دنياك فأنت عبد دنياك"[٧].

وعلى نفس الدرب، يسير "السراج الطوسى"، قائلاً "إن الحرية ألا يملكك شىء من المكونات وغيرها فتكون حرًا إذا كنت لله عبدًا، فلا يكون العبد عبدًا حقًا، ويكون لما سوى الله مسترقًا"[٨].

وقد استند الصوفية فى هذا التصور إلى ما ورد عن الرسول ﷺ من دعوة التخلص من معبودات الدنيا، وأن التعلق بها على حساب عبودية الله استرقاق، فوجب على الإنسان التحرر منها. قال ﷺ: **"تعس عبد الدينار، تعس عبد الدرهم، تعس عبد الخميصة، تعس عبد الخميلة، إن أعطى رضى، وإن لم يُعط سخط".**

فالحرية تعنى عند الصوفية توحيد العبادة، وعدم الخضوع لأحد سوى الله، وهى قائمة على القاعدة الأساسية التى من

أجلها بُعِثَ الرسل جميعًا، وهى إفراد الله بالعبودية. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء:٢٥).

وبهذا يتحقق الغرض الأساسى من وجود الإنسان، وهو العبادة، أو كما قال تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (الذاريات:٥٦).

فالصوفية تربط بين تصورهم للحرية ومفهومهم للتوحيد فى العبودية، فالصوفى حُرٌّ إذا توحدت عبوديته لله. فإذا كنت له وحده عبدًا كنت عما دونه حرًا.

ويرتبط بكمال العبودية والحرية إسقاط التدبير، والتبرؤ من كل ما سوى الله، فالحرية هى الخروج عن رق الكائنات، وعن الدنيا بأكملها. أو كما يقول "إبراهيم بن أدهم": "الحر من خرج من الدنيا قبل أن يخرج منها، وعلامة الحرية سقوط التمييز عن قلبه بين أمور الدنيا والآخرة، فلا يسترقه عاجل دنياه ولا آجل عقباه"[٩].

ولأن مقام العبودية – الذى هو من أشرف المقامات – لا يتم إلا بترك التدبير لله، والصبر على البلوى، والتبرئ من الحول والقوة، والتسليم إليه. والوفاء له. والطاعة لأحكامه. فإسقاط التدابير هو مظهر عبودية الإنسان لله، ودليل على إقراره بربوبيته وتوحيده تعالى. ومن هنا كان للتوحيد صلة أيضًا بالحرية عند الصوفية.

ثالثًا: الحرية والتوحيد:

يتسم التوحيد عند الصوفية بالإقرار بكمال وحدانية ذاته تعالى، وأنه واحد لا شريك له فى الذات والصفات والأفعال. فهو الفاعل والمدبر والمريد لكل شىء من الأعمال والحركات دون سواه.

وقد فهم الصوفية التوحيد بأنه انفراد الله – عز وجل – بالفعل فى الوجود، كما انفردت ذاته بالأزلية. وبالمثل فهموا الشرك بأنه إشراك فاعل حقيقى آخر غيره معه فى الوجود.

والتوحيد - عندهم - له مستويات، منها توحيد العامة، وتوحيد الخاصة، وتوحيد الصوفية، وهم خاصة الخاصة "فمن اعتقد أو علم بالدليل بأنه تعالى واحد، أو غلب على قلبه رؤية الحق، حين غفل الخلق فهو موحد"[١٠].

فمن حصل له التوحيد الأول فهو مؤمن، وهذا توحيد العوام، ومن حصل له

الثانى فهو عالم، وهذا توحيد الخاصة أى العلماء، ومن حصل له التوحيد الثالث فهو من الصوفية، وهو أعلى درجات التوحيد.

والتوحيد كما فسره ابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ) هو أن يشهد انفراد الرب تبارك وتعالى بالخلق والحكم، وأنه ما شاء كان، وما لم يشاء لم يكن، وأنه لا تتحرك ذرة إلا بإذنه، وأن الخلق مقهورون تحت قبضته[11].

وهذا ما أكده أيضًا "أبو طالب المكى" عندما عَرَّف التوحيد عند أهل المعرفة بأنه اعتقادهم أنه "لا فاعل حقيقة إلا الله - عز وجل- لأن حقيقة الفاعل هو الذى لا يستعين بغيره. وعندهم أن فعلا لا يتأتى من فاعلين، وإلا كان شركًا"[12].

ووَصل الإيمان بتوحيد الربوبية، وإفراد الألوهية بالخلق والتدبير لكل ما فى الكون من موجودات وأفعال إلى حد اعتبارهم أن كل شىء هو مجردُ موضوعٍ لأحكام القدرة الإلهية. فقد روى عن أبى عثمان المغربى (ت٣٧٢هـ) عندما سُئِل عن الخلق أنه قال: "قوالب وأشباح تجرى عليهم أحكام القدرة"[13].

وجعل الجنيد إطلاق المشيئة الإلهية والإيمان بذلك أصلاً من أصول التوحيد إذ إن التوحيد عنده هو "معرفتك أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله - عز وجل - وحده لا شريك له، فإذا فعلت ذلك فقد وجدته".

وهذه العبارة الأخيرة تدل على اعتقاد الجنيد، ومعه الصوفية فى شرك من ينسب لغير الله فعلاً حقيقيًا، على سبيل الخلق والإحداث هو واقع فى الشرك. وجعل إفراد الله - عز وجل - بالخلق، وشمول التدبير أصلاً من أصول التوحيد تؤدى مخالفته إلى الشرك. فالتوحيد ليس مجرد إسقاط كثرة الأرباب، بل إسقاط الأسباب كذلك. فالموحد هو من لم يشرك مع الله أحدًا فى تدبيره وحكمه وعلمه وأمره، وقضائه وخلقه، ورزقه وعطائه، وذلك لأن التوحيد هو الاعتقاد بانفراد الله - عز وجل - بالفعل وحده، حتى بالنسبة لخلق معاصى العباد.

وهذا الفهم للتوحيد يثير مسألة جوهرية فى مفهوم الحرية عند الصوفية ألا وهى كيف لا تصدر عنهم المعاصى، ثم يحاسبون عليها؟ وإذا كان ما فى الوجود ليس فيه إلا فاعل واحد فقط هو الله، فكيف يفسرون طريقهم العملى فى

السلوك والترقى للوصول إلى الله؟!

فالصوفى فى أثناء سلوكه للطريق الصوفى ينتقل عبر أحوال ومقامات، يصل إليها عن طريق مجاهداته، فكيف يسلك طريقًا ليس له فعل فيه، ولا ثمرة لمجهود أو اكتساب. وهل الإنسان مجبر بمقتضى القضاء والقدر، أم أن القضاء والقدر لا علاقة له بمفهومهم عن الحرية ولا صلة له بالفعل الإنسانى؟

رابعًا: الحرية والقضاء والقدر:

قضية الحرية وعلاقتها بالقضاء والقدر من أهم القضايا التى تناولتها الرسالات السماوية، وقد عرضها القرآن فى مواضع متفرقة، كما أنها من أكثر المسائل الفكرية التى أثارت نزاعًا فكريًا عقائديًا بين الفرق الإسلامية. بين اتجاه قائل بقدر يخضع له الإنسان فى كل أفعاله، وبين اتجاه يرى أن الإنسان يصنع فعله، دون تقييد لحريته.

أما الصوفية، فقد أسسوا مفهوم القدر على توحيد الله وإفراده بالخلق والفاعلية، معتبرين فى ذلك أن الإيمان بالقدر شعبة من شعب التوحيد.. قال ابن عباس "الإيمان بالقدر نظام التوحيد، فمن كَذَّب بالقدر نقض تكذيبُه توحيدَه ومن آمن بالقدر صدق إيمانه توحيده"[١٤].

وقد ذهب أوائل الصوفية إلى أن كل شىء بقضاء الله وقدرته، حتى أفعال العباد. وحُفِظ عن أكثر شيوخ الصوفية الأوائل ما يفيد إيمانهم بشمول القدر، وإحاطته لكل أفعالهم وعلى العبد أن يتيقن أن الضرر والنفع، والعطاء والمنع، والهدى والضلال، والسعادة والشقاء، كل ذلك بيد الله لا بيد غيره وأن كل ذلك مسجل فى لوح محفوظ هو القضاء والقدر.

وقد فسر "الكاشانى" القضاء بأنه: حكم الله فى الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل فى الغيب، فإنه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الأعيان مما يقتضيها ويقبلها إلى الأبد. وهى الأحوال التى عليها الأعيان حال ثبوتها. والقدر توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات، وتعلق كل واحد منها بزمان معين، ووقت مقدر بسبب معين.

فالقضاء لا توقيت فيه. والقدر تعيين كل حال فى وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه، فالقدر تفصيل القضاء وتقدير ما قضى بحسب الأزمان من غير زيادة ولا نقصان[١٥].

فالقضاء هو حكم الله العام المجمل،

وهو كله خير، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم العام المجمل؛ لأنه توقيت هذا الحكم وتخصيصه فى الموجودات على نحو يؤدى إلى وجود عالم أفضل. والقضاء هو الحكم الإلهى الأزلى فى الأشياء، وهو بمنزلة القرارات الإلهية الأزلية. والقدر هو توقيت وتفصيل لهذا الحكم الأزلى فى الموجودات الخارجية، فهو بمنزلة القرارات الإلهية الحالية.

وهذا ما عبر عنه "ابن عربى" بقوله: "تعلقها - الذات العالية - بالأحكام قبل وقوعها يسمى قضاء.. وتعلقها بوقت وقوع الحكم يسمى قدرًا".

ويقسم "ابن عربى" الأمر الإلهى إلى نوعين: أمر تكليفى، وأمر تكوينى.

الأمر التكليفى الذى يخاطب الله به العباد فيطيعونه أو يعصونه، حسب مقتضيات أعيانهم الثابتة.

والأمر التكوينى الذى يعبر عنه بالمشيئة الإلهية، وهو قانون عام يحكم الوجود، وبمقتضاه يسير كل شىء فى الكون، حتى أفعال الإنسان.

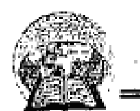
وعلى هذا كل شىء فى الوجود خاضع للأمر التكوينى، سواء فى ذلك الخير أو الشر، والطاعة أو المعصية، والإيمان أو الكفر. فإذا أتى الفعل موافقًا للأمر التكليفى سُمِى طاعة واستلزم الحمد. وإن أتى الفعل مخالفًا له سُمِى معصية، واستلزم الذم.

والفعل الإنسانى فى كلتا الحالتين عين الطاعة للأمر التكوينى، والله يريد الفعل حتى وإن كان شرًا، ولكنه لم يأمر به، وإن كان يبدو من خير أو شر، كان مقدرًا منذ الأزل. وقد شاء الحق وجود هذا الخير أو الشر فى العالم. والله يعلم الأشياء كلها، ويريدها كما يعلمها بما فيها أفعال البشر.

فما أخذ به الصوفية هو إثبات القدر الشامل المحيط، وإثبات العناية الإلهية للكون، شاملة ومحيطة لكل ما فى الوجود "فلا يخرج عن قدرته مقدور.. ولا يحصل فى ملكه غير ما سبق به القضاء"[١٦].

ولكن المشكلة تظهر للإنسان الذى يترتب على أفعاله عقاب فى الآخرة؛ فما موقف الصوفية من المعاصى الإنسانية، هل هى من قدر الله وقضائه أم أن للإنسان مطلق الحرية فى اختيارها وفعلها؟

يذهب سائر الصوفية إلى إثبات عموم



القدر حتى يشمل أفعال العباد والسلوك الإنسانى الخلقى، بما فى ذلك المعاصى، ومن ثم تكون معاصى العباد بقدر الله وخلقه وليست واقعة بغير مشيئته أو مخالفة لإرادته التكوينية.

ويدخل "التسترى" آية "الأشهاد" فى مفهوم القدر، حيث يقول: "خلق الله الخلق على معرفته، وابتلاهم بنفسه". ويفهم "الأشهاد" فى قوله تعالى: ﴿ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ﴾ (الأعراف: ١٧٢) بمعنى أن الله ابتلاهم فى عالم الذر، وزودهم بذلك بإيمان فطرى. ثم أرسل الرسل بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء:١٥).

فاتصل العلم السماوى النازل بالوحى بالعلم الفطرى المغروس فى النفوس بالإشهاد، وهو سبحانه وتعالى قبل ذلك قد قهرهم بقدرته، وأنفذ فيهم مشيئته، وأجرى عليهم أحكامه، وهو القائم عليهم بملكه، وهو يفعل كل ما فيه خير للخلائق.

وكى نفهم هذه المسألة فهمًا صحيحًا لابد من معرفة موقف الصوفية من مشكلة تعليل أفعال الله، وينقل "الكلاباذى" (٣٨٠هـ/٩٩٠م) ما يراه معبرًا عن رأى الصوفية بقوله: "أجمعوا على أن الله تعالى يفعل بعباده ما يشاء، ويحكم فيهم بما يريد، كان ذلك أصلح لهم أو لم يكن؛ لأن الخلق خلقه، والأمر أمره، ولولا ذلك لم يكن بين العبد والرب فرق، لأن القول بالأصلح يوجب نهاية القدرة، ونفاد ما فى الخزائن وتعجيز الله، لأنه إذا فعل بهم غاية الصلاح فلس وراء الغاية شىء، فلو أراد أن يزيدهم على ذلك الصلاح صلاحًا آخر لم يقدر عليه. تعالى الله عن ذلك"[١٧].

وغالبية الصوفية يوقنون أن لله فى خلقه حكمة، وأن له فى كل أفعاله سرًا، وإن خفى على الإنسان أنه فى مقام الرضا بالقضاء، وليس ذلك عن تعظيم لله فحسب، بل عن يقين أن له فى كل فعل لطيفة، ولهم إشارة خاصة إلى ما كان بين الخضر وموسى - عليه السلام - ليعبروا عن خيرية أفعال الله، وحكمته التى قد تغيب وتخفى على الكثيرين والغزالى (ت٥٠٥هـ/١١١١م) له كتاب اسمه "الحكمة فى مخلوقات الله" يشير فيه إلى حكمة الله وإرادته للخير فى كل ما خلق، وفى كل ما قضى وقدر[١٨].

ويذكر "الكلاباذى": أن الصوفية قد

أجمعوا أن جميع ما فعل الله بعباده من الإحسان والنعمة والصحة والسلامة والإيمان والهداية واللطف تفضل منه، ولو لم يفعل ذلك لكان منه جائزًا، وليس على الله بواجب.

ويؤكد "المكى" أن من شروط صحة إيمان العبد أن يصدق بجميع أقدار الله تعالى، خيرها وشرها، وأنها من الله تعالى سابقة فى علمه، جارية فى خلقه بحكمه، فلا حول لهم عن معصيته إلا بعصمته، ولا قوة لهم على طاعته إلا برحمته، وأنهم لا يطيقون ما لهم إلا به، ولا يستطيعون لأنفسهم ضرًا ولا نفعًا إلا بمشيئة الله"[١٩]. وليست معاصى العباد واقعة بقضاء الله ومشيئته وعلمه وحفظه فقط، بل هى واقعة وحادثة بخلقه أيضًا، فلا خالق إلا الله.

ويمكن القول إن الصوفية يجمعون على خلق الله - عز وجل - لأفعال العباد بما فيها المعاصى، ويفرد "الكلاباذى" فصلاً بعنوان "قولهم فى القضاء والقدر وخلق الأفعال".

وكانت نقطة الخلاف بين الفرق الباحثة فى الفعل الإنسانى تدور حول خلق أفعال العباد، هل هى من خلق الله تعالى أو من إحداث الإنسان؟ وانقسموا حينئذ إلى طرفين على طرفى نقيض، مذهب يثبت أن الإنسان مجبر فى كل أفعاله، ولا حول ولا قوة له، وهو مذهب الجبرية، ومذهب آخر يثبت للإنسان قدرة واستطاعة، وهو مذهب القدرية. والغريب أن يقف الصوفية موقف نقد ورفض لكلا الاتجاهين. بل يوجهون نقدهم لكل منهما، ومن هنا سنعرض موقف الصوفية من الاتجاهات الباحثة فى الفعل الإنسانى حتى يتسنى لنا معرفة موقفهم الخاص من الفعل والحرية.

خامسًا: موقف الصوفية من الجبرية والقدرية:

يعرض ابن قيم الجوزية لموقف الجبرية، وموقف القائلين بالاختيار أو من يطلق عليهم القدرية، ليبين مكانة الصوفية بينهم، وهل هم من أهل الجبر أم هم من أهل الاختيار؟

أ- نقد الصوفية لمذهب الجبر:

الجبر هو "نفى الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى.

والجبرية أصناف، فالجبرية الخالصة هى التى لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً. والجبرية المتوسطة هى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة"[٢٠].

وممن ينطبق عليهم القول بالجبر الخالص، الجهمية، وهم أتباع "جهم بن صفوان"، ويطلق على "الأشعرية" أنهم من القائلين بالجبرية المتوسطة.

ويذكر "ابن قيم الجوزية" موقف الجبرية، ويصفهم بأنهم يقولون: إنهممجبورون على أفعالهم، وأنها واقعة بغير قدرتهم، بل لا يشهدون أنها أفعالهم البتة. ويقولون: إن أحدهم غير فاعل على الحقيقة، ولا قادر، وأن الفاعل فيه غيره، والمحرك له سواه، وأنه آلة محضة، وحركاته بمنزلة هبوب الرياح وحركات الأشجار[21].

ويرفض كثير من الصوفية هذا الاتجاه، ويعتبرون أصحابه شرًّا من القدرية، وأشد عداوة لله، ومناقضة لكتبه ورسله ودينه.

وإن كانت هناك بعض الأقوال وردت عن عدد من الصوفية توحي بأن أصحابها من أهل الجبر.

ولكن الغالبية العظمى من الصوفية ترفض أصحاب هذا الاتجاه، وترى أنهم أعداء الله حقًا، وأولياء إبليس.

ب- نقد الصوفية للقدرية:

والقدرية هم الذين ينفون الجبر، ويثبتون للإنسان فعلاً وإرادة ومشيئة يكون بها الإنسان مسئولاً أمام الله عن أفعاله، وهؤلاء يشهدون "أن هذه الجنايات والذنوب هم الذين أحدثوها، وأنها واقعة بمشيئتهم دون مشيئة الله تعالى، وأن الله لم يقدر ذلك عليهم، ولم يكتبه، ولا شاءها، ولا خلق أفعالهم، وأن العباد خالقون لأفعالهم بدون مشيئة الله، فالمعاصي والذنوب خلقهم لا أنها خلق الله".

ويرفض الصوفية هذا الاتجاه أيضًا، لأن الله قد حكم في تقديره على عبده بما يبغضه سبحانه ويكرهه، ويلوم ويعاقب عليه، وأنه لو شاء لعصمه منه، ولحال بينه وبينه. وأنه سبحانه لا يُعْصَى قسرًا، ولا يكون في العالم شيء إلا بمشيئته[22].

فلله تعالى حكمة في ظهور المعاصي والذنوب، وهي من الآيات والحكم التي خلقها الله، وقد تحل على الكثيرين، ويضرب "ابن القيم" عدة أمثلة على هذه الحكم التي قد تخفى على غالبية البشر، كما خفيت على سيدنا "موسى" عندما صاحب "الخضر" - عليهما السلام - ونذكر منها مثالاً واحدًا، وهو "أنه لولا المعصية

من أبى البشر بأكله من الشجرة لما ترتب على ذلك ما ترتب من وجود هذه الموجبات العظام للرب تعالى، من امتحان خلقه وتكليفهم وإرسال رسله، وإنزال كتبه، وإظهار آياته وعجائبه، وتنويعها وتصريفها. فلو قُدِّر أن آدم لم يأكل من الشجرة.. لم يكن شىء من ذلك.

سادسًا: نشأة مفهوم الحرية عند الصوفية:

يكاد يكون التصوف المعتدل أصدق جوانب التصوف تمثيلاً للفكرة الصوفية لا من حيث اتساقه مع أحكام الشرع وتعاليم الدين فحسب، بل من حيث بعده عن الأصول الأجنبية إذا قورن بالتصوف الفلسفى، ومن ثم كان معبرًا عن تيار إسلامى.

ومن المؤكد أن التصوف تجربة ذاتية للصوفى، ومن ثم فإنه من المتعذر أن تجمع الصوفية وحدة فكرية تؤلف بين أفرادها مبادئ وأصول عامة، ولاسيما موقفهم من مشكلة الحرية. فالصوفية مختلفون بين اتجاهات ومذاهب. وتجارب خاصة ذاتية. وهو أمر يتقبلونه بصدر رحب، ولعل هذا هو مقصد رويم حين قال: "الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا فلا خير فيهم"[٢٢].

لم تُشكِّل الحرية عند أوائل الصوفية نظرية متكاملة، وإنما ظهرت لديهم فى بعض العبارات وبعض الأبيات الشعرية؛ كما وجدت فى الفكرة القائلة بأن الحياة سجن أو قبر لها مكان فى تصوراتهم. وكان الموت يعنى عندهم التحرر من هذه الحياة؛ لأن الموت يقربهم من الله أكثر.

وقد تبنى الصوفية هذه الفكرة، ففى اليوم الذى توفى فيه "داود الطائى" رأى أحدهم فى منامه أنه سمعه يقول "الآن خرجت من السجن". وهكذا يبدو العالم سجنًا للذين يحبون الله تعالى. والحياة ليست فى الحقيقة إلا سجنًا متصلاً.

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المجال أنه على الرغم من اعتبار الحياة سجنًا والموت تحررًا، فإن حرية من هذا النوع لم تقد إلى أى شىء يرتبط بمصطلح الحرية وأبعاده أو مضامينه الدنيوية، وكان من المتوقع أن يصبح البعد الميتافيزيقى للحرية قضية تعنى بها النظرية الصوفية.

ثم يبدأ الاهتمام بالحرية فيما بعد، ويأخذ حيزًا فى كتاباتهم وأفكارهم

وأشعارهم. فيخصص "القشيرى" فصلاً للحرية فى رسالته، وهو فصل سيكون له تأثير كبير فيمن جاء بعده؛ بل إنه فى هذا الفصل يجمع كثيرًا من أقوال الصوفية السابقين عن الحرية.

ومن أقوال الصوفية عن الحرية[٢٤] قول "الزقاق" (ت٢٩٠هـ ـ ٩٠٢م) "من كان فى الدنيا حرًا منها كان فى الآخرة حرًا منها".

وقيل للشبلى (ت٣٣٤هـ/٩٤٥م): ألا تعلم أنه رحمن؟ فقال: بلى، ولكن منذ عرفت رحمته ما سألته أن يرحمنى.

ومقام الحرية عزيز، وكان "أبو العباس السيارى" (ت٣٤٢هـ) يقول: لو صحت صلاة بغير قرآن لصحت بهذا البيت.

أتمنى على الزمان محالا

أن ترى مقلتاى طلعة حر

وقال "أبو على الدقاق" (ت٤٠٦هـ/١٠٠٦م): "من دخل الدنيا وهو عنها حر، ارتحل إلى الآخرة، وهو عنها حر".

أما أقوال المشايخ فى الحرية، فقال "الحلاج" (ت٣٠٩هـ/٩٢٢م): "إنك لا تصل إلى صريح الحرية وعليك من حقيقة عبوديته بقية".

وقال "بشر الحافى": (ت٢٢٧هـ/٩٨٦م): "من أراد أن يذوق طعم الحرية، ويستريح من العبودية فليطهر السريرة بينه وبين الله تعالى".

وقال "منصور بن إبراهيم المصرى" (ت٣٠٦هـ/٩١٨م) فى شعره:

ما بقى فى الإنس حر ... لا ولا فى الجن حرّ

قد مضى حر الفريقين فحلو العيش مرّ

وقال "إبراهيم بن أدهم": إن الحر الكريم يخرج من الدنيا قبل أن يخرج منها، وأضاف: لا تصحب إلا حرًا كريمًا يسمع ولا يتكلم".

وكل هذه الأقوال لم تشكل لدى الصوفية نظرية متكاملة، ولم تشغل حيزًا مهما من كتاباتهم، باستثناء بعض الأقوال والحكم.

وظل الأمر على هذا حتى جاء "القشيرى" الذى أفرد الحرية بباب خاص فى رسالته وكان هذا غريبًا على صوفية هذا الزمان، فالكلاباذى (ت٣٨٠هـ/٩٩٠ق) الذى توفى فى تاريخ مقارب لتاريخ وفاة القشيرى، ووضع كتابًا حول الصوفية، لم يفرد الحرية بباب خاص. وهكذا فإنه لا يمكن أن نتوقع

وجود معلومات وافية حول المصطلح من المؤلفين السابقين للقشيري.

أما من جاء بعده، من أمثال الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م) فقد كان واضح التردد في حديثه عن الحر والحرية في كتابه "الإحياء" وقد أشار إلى المصطلح، وأدرك أبعاده الأخلاقية والسياسية، ويبدو أنه كان يعتبر الحرية قيمة في هذين المجالين فقط[٣٥].

وعند "ابن عربي" (ت/١٢٤٠م) تناول موضوع "الحرية" في كتابه "الفتوحات المكية". وأفرد لها صفحات تعدُّ قليلة، إذا قورنت بضخامة كتابه، وتأتي هذه المناقشة لفكرة الحرية في أثناء عرضه للحياء والذكر، كما تناول هذه الفكرة أثناء حديثه عن الحرية في مقابل العبودية، الأمر الذي أدى إلى بحث مفصل في مصطلحين آخرين، هما "الغنى والفقر" اللذان يرتبطان بالحرية ارتباطًا وثيقًا في نظر "ابن عربي". ثم يخصص بعد ذلك فصلين آخرين للحديث عن "مقامات الحرية" ويخصص فصلاً آخر يتناول أبعاد الحرية.

وبعد أن دخل مصطلح "الحرية" في أدبيات الصوفية على يد "القشيري" أصبح إهماله على ما يبدو غير ممكن. وهكذا أصبح موضوعًا لنقاش دائم، وأصبح على كل صوفي بعد ذلك أن يُدْلي برأيه في الحرية.

وقد ذهب بعض الغلاة من المنتسبين إلى التصوف إلى أن التحرر من أعباء الواجبات الدينية خطوة في طريق الحرية، وكان هناك ميل أحيانًا للاعتقاد بأن هناك حرية خاصة بمن يسمُّون الواصلين بالنخبة، تخول لهم حق التخلي عن العبادات المفروضة، كما تخول لهم حق ارتكاب بعض المعاصي" لكن بشكل عام، فإن السيطرة كانت للموقف المعتدل، الذي كان له موقف قريب من اتجاه أهل السنة من الخلق في الغالب، وأحيانًا يميل إلى الاتجاه السلفي وقد نلمح في بعض آرائهم بعضًا من الأفكار الأشعرية عن الكسب والاختيار وما إليها.

سابعًا: أركان الحرية الإنسانية:

الحرية في الإسلام تعني بمصطلحات، مثل النية والقصد والإرادة، والاستطاعة والقدرة والاختيار والفعل والكسب والمسئولية، فكل هذه العناصر هي أركان الحرية. ولكي نفهم نظرية الحرية عند الصوفية لابد أن نلم بتصورهم

لهذه الأركان أو العناصر.

١- النية:

النية عند الصوفية ركن من أركان الإيمان، وهى عقد القلب، ويلزم منها الإخلاص لقبول العمل. معتمدين فى ذلك على قوله ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله. ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه**». فالنية هى فعل القلب واعتقاده، وهى فى باطن الإنسان، وهى موضع النظر والعمل.

وقد تعارف الصوفية فى أواخر القرن الثالث الهجرى على مصطلح "القصود" ومعناه عندهم صدق الإرادات والنيات المقرونة بالنهوض إلى الله. قال "أحمد بن أبى الحوارى (ت٢٣٠هـ): "من قصد فى قصوده غير الحق. فقد عظمت استهانته بالحق" (٢٦).

فالنية الحسنة هى: أن يكون الإنسان يريد الله بجميع أعماله وأفعاله، وحركاته كلها ظاهرها وباطنها. فالإنسان مثاب فى المقام الأول على إرادته، وما ينشأ عنها من قصود ورغبات ونيات. أما الحركات والسكنات التى تحدث فى أعمال الجوارح وتنشأ عنها الأفعال، فهى عندهم فعل الله. والنية هى التى تكسب العمل النسبة إلى معانى الخير والشر.

ولعل الصوفية كانوا يقصدون بالنية توجيه الإرادة السابقة للعمل إلى هدف واحد مع اختلاف الأعمال والعبادات. وهذا الهدف هو رضاء الله تعالى وابتغاء محبته، ولذلك قالوا: إن النية "روح العمل" و"قلب المؤمن" والنية أول القصد والنية هى إرادة العاقل وغايته من عمله، فكأنها العلة الغائية فى نفس وعقل الفاعل قبل أن يقوم بالفعل. والنية فى باطن الإنسان وقلبه. ومن ثم فهى.. موضع نظر رب العالمين من سر العبد (٢٧).

والتسترى لا يعطى قيمة للعمل فى حد ذاته، بل القيمة الخلقية تكمن فى النية، فالعمل مع فساد النية مردود على صاحبه، والنية الخالصة مع تخلف العمل، بسبب عجز أو فقد استطاعة يجازى عليها المرء كمن أتم العمل سواء بسواء.

أما الإرادة التى يتم بها الفعل، والتى تعتبر النية نتاجًا خالصًا لها، فهى منسوبة للإنسان وهذا ينقلنا إلى موضوع الإرادة.

٢- الإرادة والاختيار:

حرية الإرادة عند الصوفية تختلف اختلافًا كبيرًا عما لدى غيرهم، فهم يبدأون الحديث عن الإرادة، ثم ينتهون بإسقاط الإرادة. ذلك أن كثيرًا من الصوفية يجاهدون أنفسهم ويترقون فى الأحوال والمقامات بالإرادة، ثم فى نهاية الطريق يفنون عن أنفسهم ليتحقق لهم البقاء بالله، وهم يسقطون تدبيرهم مع الحق، حتى يتولى الحق تدبير أفعالهم وأعمالهم، فهذا مرادهم من المجاهدة وهدفهم من الفناء.

ويثبت "القشيرى" للإنسان إرادة، والإرادة عنده سابقة على كل فعل، بحيث يمكن اعتبارها علة، "وإنما سميت هذه الصفة إرادة، لأن الإرادة مقدمة كل أمر، فما لم يرد العبد شيئًا لم يفعل"[٢٨].

والصوفية اعتدوا عمليًا بحرية الإرادة الإنسانية، بما يفرضونه على أنفسهم من أنواع المجاهدات والرياضات، وألوان الزهد والتقشف، وضروب العبادة والمناجاة، إلى غير ذلك من أنواع القربات. وهذا يعنى أن الإرادة عندهم هى: عنصر الحركة فى الطريق، وأساس الوجود والمعرفة، بها يثبت الصوفى وجوده، ويبلغ مطلوبه، ويتصل بربه. فهى نقطة البدء ونقطة النهاية، لا يبدأ المريد إلا بها، ولا يمكن أن يصل بدونها، وهى من المتصوفة بمثابة العقل عند الفلاسفة. وما التصوف إلا ثمرة وجدان حىّ وإرادة قوية؛ فالذوق الصوفى ليس عملاً من أعمال العقل، وإنما هو مظهر من مظاهر الوجدان والإرادة. و"التجربة الصوفية كلها سلسلة من الحركات الوجدانية والإرادية، والصوفى أولاً وأخيرًا مريد"[٢٩].

وبعد أن يصل الصوفى بإرادته إلى هذا الطريق، عليه أن يتخلى عن إرادته لكى يترك كل شىء لله، فالله هو المريد فى الحقيقة لكل شىء.

وقد قسم بعض الصوفية الإرادة إلى ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: ذهاب عن العادات بصحبة العلم وتعلق بأنفاس السالكين مع صدق القصد، وخلع كل شاغل عن الإخوان ومشتت من الأوطان.

الدرجة الثانية: تقطع بصحبة الحال وترويح الأنس، والسير بين القبض والبسط.

الدرجة الثالثة: ذهول مع صحة الاستقامة، وملازمة الرعاية على تهذيب الأدب.

وقد ظن بعض السالكين من الصوفية أن الطريقة الكاملة للتصوف هى ألا يكون للعبد إرادة أصلاً. وهذا ليس ما عناه مشايخ الصوفية لما نادوا بالتجرد عن الإرادة، كقول "البسطامى": "**أريد ألا أريد**"، لما قيل له ماذا تريد؟

والصوفية لما توجهوا إلى مرضاة الله، فإنهم أرادوا لأنفسهم ما أراده الله لهم، ودعاهم إليه، فنبذوا الدنيا، وفضلوا الآخرة. يقول القشيرى: "المريد فى عرف هذه الطائفة من لا إرادة له فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريدًا"[٣٠].

وهذا يدل على مدى تمسك الصوفية بإثبات الإرادة الإنسانية، لأن من لا إرادة له، لا يستطيع أن يتركها إرضاء لله. أما من له إرادة وتركها لإرادة الله، فهو الصوفى الحق. ولذا يقول "الواسطى": "أول مقام المريد: إرادة الحق - سبحانه وتعالى - بإسقاط الإرادة"[٣١] وهذا المقام من أعلى مقامات الصوفية.

ومن هنا لزمت استقامة المريد العابد بإرادته واختياره على الطريق الذى اختاره الله له، مع الالتزام بأحكام العبودية، وهو ما أكده "الكلاباذى" قائلاً: "اختار المؤمن الإيمان وأحبه واستحسنه وأراده وآثره على ضده وكره الكفر وأبغضه واستقبحه ولم يرده، وآثر عليه ضده"[٣٢].

إن كثيرًا من الصوفية يجاهدون أنفسهم، ويُفنون إرادتهم حتى يفنوا عن أنفسهم، ليتحقق لهم البقاء بالله، ويسقطون تدبيرهم، حتى يتولى الحق تدبير أفعالهم وأعمالهم، فهذا مرادهم من المجاهدة، وهدفهم من الفناء؛ لأن فناء العبد عن صفاته وإرادته، هو بقاؤه بصفات الله وإرادته.

ومن ثم ينصح الشيخ عبد القادر الجيلانى أحد أتباعه قائلاً: "افن عن الخلق بإذن الله تعالى، وعن هواك بأمر الله تعالى، وعن إرادتك بفعل الله تعالى، وحينئذ تصلح أن تكون وعاء لعلم الله تعالى"[٣٣].

وليس معنى ذلك غياب الدور الإنسانى أو الإرادة الإنسانية فيما يجريه الحق تعالى، وإنما هى اجتهادات من بعض الصوفية الذين ينسبون الفعل الإنسانى لله تعالى، ولكنهم لا ينكرون إرادة الإنسان، ولا ينفون عنه صفة الإرادة، خاصة فى بداية سلوك الطريق، أو خوض

التجربة الصوفية.

وهذا تأكيد على أهمية المجاهدة النفسية فى ترقى المقامات، والتحقق بالأحوال. فالإرادة هى: بدء طريق السالكين، وهى اسم لأول منزلة القاصدين إلى الله تعالى، وسميت هذه الصفة "إرادة" ، لأن الإرادة مقدمة كل أمر، فما لم يرد العبد شيئًا لم يفعله.

وهذا التضارب الذى قد يفهم من موقف الصوفية من الإرادة يجب أن يفهم على أساس: هل حديثهم عن هذه الإرادة فى بداية الطريق الصوفى أم فى نهايته؟

فإذا كان فى بدايته فهم يؤكدون دور العبد فى القيام بأفعاله وإرادته فى ذلك.

وإن كانت لدى بعضهم عبارات وأقوال تنفى عن المريد إرادته وأفعاله فهى فى مرحلة الفناء والبقاء مع الله.

٣- القدرة والاستطاعة:

يفرق الصوفية فى القدرة بين نوعين من القدرة، قدرة قديمة لله تعالى، وقدرة حادثة للإنسان. وهى كما يقول "عبد الكريم الجيلى": "القدرة قوة ذاتية لا تكون إلا لله.. وهى صفة نفسية بها ظهرت الربوبية، والقدرة الموجودة فينا تسمى قدرة حادثة "[٣٤].

ويعتبر الصوفية أن إثبات الاختيار الحر مقوم أساسى فى إثبات حرية العبد، ووقوعه تحت المساءلة، وتوقيع الجزاء فى الآخرة، ونجدهم يثبتون مقومًا آخر من مقومات الحرية يتمثل فى إثباتهم لاستطاعة الإنسان على تحقيق ما يختار وقدرته عليه. فهم علموا وأيقنوا أن الله استخلفهم فى الأرض، وأنهم فى دار اختبار وبلوى، وخلقوا للاختبار فى هذه الدار، ومن ثم فإن الاستطاعة تظهر فى المفهوم الصوفى من خلال فهمهم للغاية من خلق الإنسان ووجوده فى هذه الأرض، لكى يحقق معنى الابتلاء.

فالله - سبحانه - أعطى العبد ومكّنه، فأصبح قادرًا مستطيعًا فاعلاً، فأمره - سبحانه - بالتواضع واللين، فإذا تذكر العبد نعم الله عليه، وعلم أن حوله وقوته وقدرته واستطاعته من الله؛ زال عنه الكبر، ولزمه الخضوع والتواضع.

كما أنهم أثبتوا استطاعة الإنسان وعُلوه على ما دونه من المخلوقات المسخرة

له، وأثبتوا للإنسان استطاعة خلقها الله له، هى استطاعة وقدرة حادثة، لكى تتم بها أفعاله. والجوارح الظاهرة هى أدوات الاستطاعة التى تُحوِّل الفعل من النية والقصد والإرادة الداخلية والاختيار، إلى التحقق الفعلى من خلال القدرة والاستطاعة، فتحول الاستطاعة والقدرة، والإرادة من حيز النية إلى حيز التحقق المادى الظاهرى وتصير الإرادة لها فعل خارجى ظاهر وملموس، يحاسب عليه الإنسان، وبه يكتسب المدح أو الذم، الثواب أو العقاب.

يرى الصوفية كما حكى عنهم "الكلاباذى" أن "الاستطاعة يخلقها الله لهم مع أفعالهم، لا تتقدمها ولا تتأخر عنها، ولا يوجد الفعل إلا بها"(٣٥).

وفهم الاستطاعة على هذا النحو يبطل وصف الإنسان بأن له قوة مستقلة يفعل بها ما يشاء، مما لا يوحى بإمكانية حدوث فعل خارج عن قضاء الله وقدره. ولذلك فالاستطاعة ليست قبل الفعل، ولكنها مقارنة للفعل أى حينما يشتغل العبد بأمر ما يريده، ويهم بعمله، يهبه الله القدرة، ويخلق له هذا الفعل أيضًا.

وتحديد وقت مقارنة القدرة للفعل يحدد موقف المفكر من الجبر أو الاختيار، فهناك من رفض وجود تلازم بين القدرة والفعل، وكان هذا هو موقف الجبرية، وهناك من قال بسبق القدرة للفعل، وأنها هى المحدثة للفعل، وهى قدرة على فعل الضدين، وهذا هو موقف القدرية والمعتزلة. وهناك من قال بتلازم القدرة للفعل، وهم أهل الكسب.

أما الصوفية، فهى تثبت للإنسان قدرة، ولكنها ليست سابقة للفعل، وهى أيضًا ليست صالحة للضدين، بل هى قدرة على فعل واحد، وهى قدرة حادثة يخلقها الله للإنسان لحظة الفعل.

ومن هنا كان الصوفية أقرب فى تصورهم إلى الأشاعرة القائلين بالكسب، وهذا راجع فى أغلب الظن إلى أن كثيرًا من الصوفية كانوا من أصحاب الاتجاه الأشعرى. مثل "القشيرى" و"الغزالى"، ولذا يعبر القشيرى عن هذا الكسب بقوله: "إن الله خالق أكساب العبد، والعبد مكتسب لأفعاله، وللعبد قدرة هى استطاعة تصلح للكسب، ولا تصلح للخلق والإبداع، فالله خالق غير

مكتسب. والعبد مكتسب ليس بخالق"[٣٦].

والصوفية لا يعتبرون الاستطاعة البشرية هي الأعضاء والجوارح، بل هي عرض يرد على الإنسان من الخارج. فهي ليست قوة أو ملكة دائمة في النفس البشرية، ولا هي أيضًا سلامة الأعضاء، وهذا ما أكده الكلاباذي بقوله "لو كانت الاستطاعة هي الأعضاء السليمة لاستوى في الفعل كل ذي أعضاء سليمة"[٣٧]، ولكن هذه القوة متفاضلة بين الزيادة والنقصان، وفي وقت دون وقت، وهي غير باقية، ولا تصلح لأفعال متعددة.

ويستدلون على ذلك بقصة موسى ﷺ مع العبد الصالح وقوله تعالى على لسان العبد الصالح ﴿ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴾ (الكهف:٦٧). ومعلوم أن ثمة استطاعات لأفعال أخرى قام بها موسى ﷺ، وهناك أفعال أخرى ليست في استطاعته، ومن ثم فاستطاعة الإنسان ليست قوة أو قدرة ذاتية مستقلة ومصاحبة له طيلة حياته، بل هي واردة عليه من الخارج، حادثة فيه، وهي عارضة له.

وينفرد "التستري" عن سائر الصوفية في فهم الاستطاعة البشرية، حيث رأى أنها قبل الفعل وأثناءه وبعده، ولكنه مع ذلك يؤكد عدم استقلال الاستطاعة البشرية عن القدرة الإلهية، لأن الاستطاعة تكون خاضعة للإرادة الإلهية أثناء الفعل، وهذا حرص منه على تأكيد المسئولية الخلقية للإنسان.

وبصرف النظر عن اختلاف الصوفية حول الكسب، فإنهم يلتقون عند ضرورة تحرر النفس من التعلق بالأسباب، فذلك عندهم يتنافى مع صريح الحرية.

وأخيرًا فالحرية عند الصوفية لا تنحصر في الاختيار الحر، ولكنها تعني تحرر النفس من الهوى، ومن التعلق بالدنيا ولذاتها. إن معنى الحرية لا ينفصل عن معنى العبودية. والحرية ليست في موقف عدم الاكتراث في الاختيار، ولكن عدم الاكتراث إزاء علائق الدنيا وأحوالها، فيستوي لدى الصوفي كل شيء من شدة ورخاء، أو منع وعطاء، ولا يفرح بموجود ولا يأسف على مفقود. فهو يتجرد من الرغبة في الدنيا، ويتهيأ للآخرة.

وهي أيضًا ليست حالة انفصال بين الإنسان وبين أسباب الحياة أو متع الدنيا،

وإنما هى فى البعد عن التعلق بنعيم الآخرة جزاء على الجهاد والعمل، فالآخرة وإن كانت خيرًا وأبقى، ففى طلب نعيمها أو خشية جحيمها مظهر آخر لرغبات النفس، ولكى يكون الإنسان حرًا فقط يجب ألا تستعبده أعراض الدنيا ولا أعراض الآخرة .

أ . د/ منى أبو زيـد



الهوامش:

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات، تحقيق محمد السيد كيلاني، طبعة الحلبي. القاهرة، ص١١.

(٢) عبد الرزاق الكاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام. معجم المصطلحات والإشارات الصوفية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٥م، جـ١، ص٤٨، ٤٩.

(٣) الشريف الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م، ص١٠٠، وأيضًا حمد النقشبندي الخالدي: معجم الكلمات الصوفية، تحقيق أديب نصر الدين. مكتبة الانتشار العربي، ط١، ١٩٨٧م، ص٢٨.

(٤) فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ترجمة د. معن زيادة، ود. رضوان السيد، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط١، ١٩٧٨م، ص٩٨.

(٥) أبو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م، ص١٠٤.

(٦) المصدر السابق، ص٣٩٠.

(٧) القشيري: الرسالة تحقيق د. عبد الحليم محمود، وآخر، القاهرة ١٩٦٦م، جـ١، ص٤٣٠.

(٨) الطوسي: اللمع تحقيق د. عبد الحليم محمود، وآخر، القاهرة، ص٢٥.

(٩) شمس الدين الرازي (ت٦٦٥) حدائق الحقائق، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة، ٢٠٠٢م، ص١٤٣، ١٤٤.

(١٠) الشيخ مصطفى العروسي: نتائج الأفكار القدسية في بيان معاني شرح الرسالة القشيرية للأنصاري الهروي، دار الطباعة، القاهرة، ١٢٩٠هـ، جـ٢، ص٣٩.

(١١) ابن قيم الجوزية. مدارج السالكين، تحقيق د. عبد الحميد مدكور، مراجعة د. حسن الشافعي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م، جـ٢، ص١١٨.

(١٢) أبو طالب المكي: قوت القلوب، مكتبة المنسى بالقاهرة، جـ١، ص٩٦، وأيضًا فاروق أحمد حسن دسوقي: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام. رسالة دكتوراه. كلية دار العلوم. جامعة القاهرة، ١٩٧٨م، ص٣٤٦.

(١٣) القشيري: الرسالة، جـ١، ص٣٨.

(١٤) ابن القيم: مدارج السالكين، جـ٢، ص١١٨.

(١٥) فصوص الحكم لابن عربي بشرح الكاشاني، ص١٦١.

(١٦) القشيري: الرسالة، جـ١، ص٥٠.

(١٧) الكلاباذي: التعرف لمذاهب أهل التصوف تحقيق د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي، القاهرة، ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م، انظر ص٥٠.

(١٨) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، العقليون والذوقيون، أو النظر والعمل. دار المعارف مصر، ط٢، ص٢٢٣.

(١٩) أبو طالب المكي: قوت القلوب، جـ٢، ص١٢٦، وأيضًا محمود عبده عبد الرازق: مفهوم الحرية عند الصوفية في القرنين الهجريين الثالث والرابع. رسالة بدار العلوم. جامعة القاهرة ١٤١٤هـ/١٩٩٥م تحت رقم (٦١٨)، ص١٠٧.

(٢٠) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق الأستاذ عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، جـ١، ص٨٥.

(٢١) ابن القيم: مدارج السالكين، جـ٢، ص١٠٨، ١٠٩.



(٢٢) ابن القيم: مدارج السالكين، جـ٢، ص١١٣.

(٢٣) د. أحمد محمود صبحي: الفلسفة الأخلاقية، ص٢٢١.

(٢٤) فرانز روزنتال: مفهوم الحرية في الإسلام، ص٩٣، ٩٤.

(٢٥) المرجع السابق، ص٩٥.

(٢٦) السراج الطوسي: اللمع، ص٤٤٧.

(٢٧) المكي: قوت القلوب، ص١٧٦، وأيضًا فاروق أحمد حسن دسوقي: مشكلة الحرية عند الفلاسفة والصوفية في الإسلام، رسالة دكتوراة - كلية دار العلوم جامعة القاهرة ١٩٧٨م - ص٣٨١.

(٢٨) القشيري: الرسالة، ص٩٢.

(٢٩) د. إبراهيم بيومي مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٦م، جـ٢، ص١٤٠.

(٣٠) القشيري: الرسالة، ص٤٣٣.

(٣١) المصدر السابق، ص٤٧٢.

(٣٢) الكلاباذي: التعرف لمذاهب التصوف، ص٤٩.

(٣٣) عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب بهامش كتاب قلائد الجواهر في مناقب عبد القادر لمحمد بن يحيى الحلبي. مطبعة الحلبي، مصر، ط٢ ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، ص٩.

(٣٤) عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، جـ١٠، القاهرة، ١٨٧٦م، ص٥٧.

(٣٥) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص٤٦.

(٣٦) إمام حنفي سيد عبد الله: الآراء الكلامية والصوفية للقشيري، رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة رقم (١١٠٨)، ص٢٥٦.

(٣٧) الكلاباذي: التعرف لمذاهب أهل التصوف، ص٤٧.

الحضرة والحضور

تمهيد:

يعد الحضور من المصطلحات الصوفية التى لا تفهم إلا من خلال مصطلح آخر يتلازم معه، وهو مصطلح الغيبة، فيذكر هذان المصطلحان متلازمان كوجهين لعملة واحدة تدل على حالة الصوفى الذى يغيب عن الخلق ليبقى مع الحق.

وليس هناك فرقٌ فى النوع بين الغيبة والحضور، فهى أحوال تنتمى إلى ذوق المريد فى نهاية طريق الإرادة، وثمرة من ثمرات الحب والشوق والهيام، وغاية المريد الاستغراق فى الحضرة الإلهية، وكما يقول الطوسى (ت٣٧٨هـ): "والغيبة والحضور والصحو والسكر.. من أحوال القلوب المتحققة بالذكر، والتعظيم لله عز وجل"[(١)].

أولا: معنى الحضور:

لهذا المصطلح تعريف لغوى، وآخر اصطلاحى.

أ) التعريف اللغوى:

الحضور مصدر حضر، تقول: حضر الغائب قدم، وحضر المجلس شهده، وحضور الأمر خطوره بالبال، وحضور البديهة سرعتها، الحضور مرادف للحضرة، تقول: كلمته بحضرة فلان، وكنت بحضرة الدار أى بقربها[(٢)].

ب) التعريف الاصطلاحى:

يختلف معنى الحضور عند الصوفية عن معناه عند الفلاسفة، فالحضور عند الفلاسفة كون الشيء حاضرًا، وهو نوعان: حضور ذهنى، وحضور معنوى أما الحضور المعنوى فهو الحضور الذهنى؛ أى أن تكون صورة الشيء موجودة، فهو وجود الشيء بالفعل فى مكان معين وأما الشيء فى الذهن فقد ندركه إدراكا مباشرا، أو إدراكا نظريا، أو أن يكون الذهن شاعرا بحضور الشيء، ومنه قولهم الشعور بالحضور.

ويقصد الصوفية بالحضور حضور

القلب بالحق عن تجلياته الذاتية والوصفية والفعلية عند غيبته بالحق عن الخلق، أو بالخالق عن الخلق [٣]، ويكون العبد حاضرا بالحق؛ لأنه إذا غاب عن الخلق حضر بالحق، بمعنى أن يكون كأنه حاضر، وذلك لاستيلاء ذكر الله على قلبه، فهو حاضر بقلبه بين يدى ربه تعالى "فعلى حسب غيبته عن الخلق يكون حضوره بالحق، فإن غاب بالكلية كان الحضور على حسب الغيبة" [٤] ويشير الصوفية إلى نوعين من الحضور؛ **الأول** فيهما حضور العبد بقلبه لربه، ويسميه القشيرى (ت ٤٦٥هـ) حضورًا بحق.

والثانى يسميه حضورًا بخلق، وذلك عند ما يرجع العبد إلى إحساسه بأحوال نفسه وأحوال الخلق.

ومن الصوفية من تطول به الغيبة، ومنهم من تدوم غيبته، وتختلف أحوال المريد فى الغيبة قياسًا على اختلاف أحواله فى الحضور، وذلك بحسب ما يخصه الله من رتبة.

ثانيا: الحضرات (الحضرة القدسية):

يتكلم الصوفية عن معان متعددة للحضور والحضرة، منها ما أشار إليها القاشانى (ت٧٣٠ هـ) فى معجمه [٥] فذكر أنواع عديدة من الحضرات منها: حضرة الهوية، وحضرة أحدية الجمع، وحضرة الجمع والوجود، وحضرة الطمس وحضور الإجمال، والحضرة العندية، والحضرة الربوبية، وحضرة الارتسام، وحضرة الجلال، وحضرة الجمال، وحضرة القرب، وحضرة التدلى، وحضرة الصفاء، وحضرة ظهور الخلق بصفات الحق، وحضرة الإلوهية وغيرها من أقسام الحضرات.

ونذكر معانى بعض هذه الحضرات:

- **فالحضرة العندية** تعنى حضرة "العند" المضاف إلى الحق عز شأنه، مثل قوله تعالى: ﴿ فَٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ يُسَبِّحُونَ ﴾ (فصلت: ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾ (الحجر: ٢١)، وغير ذلك مما يعبر عنه بلفظ العندية المضافة إلى الحضرة الربوبية، وتلك الحضرة هى باطن كل الظروف الزمانية والمكانية، والمشار إليها فيما ينسب إلى النبى ﷺ: «**ليس عند ربكم صباح ولا مساء**».

حضرة الجلال: هى الحضرة التى يرى الحق فيها نفسه لنفسه فى نفسه لنفسه من غير اعتبار تعين من مظهر أو نسبة أو

غير ذلك، وهى الحضرة التى لا مطمع لأحد فى نيلها؛ وهذه الحضرة هى باطن كل جلال وهيبة، وهى تظهر فى الوجود بصورها العقلية والحسية والخيالية.

حضرة الجمال: هى باطن كل جمال وحسن وبهاء وزينة فى الذوات والأوصاف.

حضرة الكمال: هى الحضرة الجامعة بين الجلال والجمال، وتسمى الحضرة البرزخية، وما من آية من آيات الكتاب، ولا كلمة فى الوجود إلا ولها ثلاثة أوجه: جلال وجمال وكمال.

حضرة الإلوهية: وهى الأسماء التى تظهر أحكام الإلوهية من معانى الرحمة والملك والخلق والرزق وغير ذلك.

حضرة ظهور الخلق بصفات الحق: وهى عندما يتخلص المخلوق من قيود الكثرة بحيث لا يبقى فيه سوى حقيقته المتعينة فى الحضرة، فإنه قد يظهر بصفات الحق، من إحياء الميت وإبراء الأكمه والأبرص.

ويقسم الجرجانى (ت ٨١٦هـ) الحضرة الإلهية عند الصوفية إلى خمس حضرات هى[٦]:

حضرة الغيب المطلق، وعالمها عالم الأعيان الثابتة فى الحضرة العلمية فى مقابلها:

حضرة الشهادة المطلقة، وعالمها عالم الملك.

وحضرة الغيب المضاف، وهى تنقسم على ما يكون أقرب منه الغيب المطلق، ويسمى بعالم الملكوت.

والخامسة: الحضرة الجامعة للأربعة المذكورة، وعالمها عالم الإنسان الجامع لجميع العوالم وما فيها.

فعالم الملك مظهر عالم الملكوت، وهو عالم المثل المطلق، وهو مظهر عالم الجبروت، أى عالم المجردات وهو مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهو مظهر الأسماء الإلهية، والحضرة الواجدية، وهى مظهر الحضرة الأحدية.

والحضور الكلى ويذكر على أنه صفة لله تعالى، وهى القول: إنه جل جلاله حاضر وشاهد على كل شيء، أى موجود بكليته فى كل مكان[٧] أما الحضور الخاص فهو المقصود بالحضرة القدسية، أو الحضور للحضرة الإلهية.

وإجمال الحضور هى الوعى بمعيته تعالى، أى يشعر الصوفى أنه مع الله ولا يكاد يدرك معه شيئًا آخر، يقول التسترى (ت ٢٨٣هـ) "الحضور أفضل من اليقين؛

لأن الحضور وطنات، واليقين خطرات"[٨] فالحضور استقرار يفنى فيه العبد عن نفسه وذاته وغيره، ويبقى مع الله ففيه فناء عن الخلق وبقاء بالحق، مع الله.

والمراد بحضور العبد مع الله شهوده الحق تعالى من خلف الحجب، أو علمه بنظر الحق تعالى إليه، كما في قوله صلى الله عليه وسلم: «كأنك تراه»[٩] ويعتبر الصوفية أن هذا الحضور هو أكمل فى التنزيه ممن يشهد الحق من خلف الحجب، ومن هنا نرى أن الشهود يعنى عندهم الحضور، وما دام العبد موصوفا بالشهود والرعاية فهو حاضر، فإذا فقد المشاهدة خرج عن دائرة الحضور، فهو غائب، والغيبة عن جميع الأشياء من أقسام الفناء، وفيها يغيب الفانى عن شعوره بنفسه وبغيره.

وللوقوف فى الحضرة الإلهية آداب، وأدب العارف فوق كل أدب، قال ذو النون المصرى: "إذا خرج المريد عن حد استعمال الأدب، فإنه يرجع من حيث جاء"، ويقتضى الوقوف فى الحضرة الإمساك عن القول فى طلب المأرب، وفيه قيل الانبساط فى القول فى الحضرة ترك الأدب، وحفظ أدب الخطاب هو حسن الأدب فى مواقف القلب ومواقف القرب. وحضور القلب فيه غياب للمريد عن ذاته، فلما غاب عن ذاته بصفاء اليقين، فهو كالحاضر عنده – تعالى – أو كما قال الشاعر:

إذا تغيبت بدا وإن بدا غيبنى[١٠].

ثالثًا: الغيبة والحضور:

الغيبة والحضور معنيان متلازمان؛ إذ أنه إذا حدث الحضور تحققت الغيبة، وإذا انتفت الغيبة لم يتحقق الحضور، ومجرد الغيبة عن الحس الذى هو المحو أو السكر هو مقدمة لما يجرى فى حالة الغيبة؛ لأن الغيبة عن الحس مقام أو حال، فيه نقلة من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب، كأن النفس تغيب عن جسدها وشعورها بهذا إلا لجسد، فيتخلص منه المريد؛ لتصبح نفسه وقلبه من ساكنات غرفة النور، ويمكن أن يقال: إن مقام أو حال الغيبة هو مقام برزخى أوسط الإفادة فيه بالمعنى المصطلح عليه بيننا، ولا انتفاء فيه آجسام، بل هو يحدد تخوم عالم النور[١١].

والغيبة هى مقام الكثرة، أى مقام الخلق، والغيبة هى غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق لاشتغلال الحس

بما ورد عليه، ومتى فنى العبد عن الخلق استولى عليه سلطان الحقيقية، فهو حاضر بالحق، غائب عن نفسه وعن الخلق[١٢] ويعرف الكلاباذى (ت ٣٨٠هـ) الغيبة قائلا: "معنى الغيبة أن يغيب – أى المريد عن خطوط نفسه فلا يراها، وهى أعلى الخطوط، قائمة معه، موجودة فيه غير أنه غائب عنها بشهود الحق"[١٣].

والغيبة على ثلاث درجات: الأولى: الغيبة عن رسوم العادات. والثانية: غيبة السالك عن رسوم العلم لقوة نور الكشف. والثالثة: هى الغيبة لسكوت الثانوية فى الحضرة.

وهذه الغيبة هى غيبة العارف الذى وصل إلى الحضرة، أى حضرة الجمع التى يكون العارف فيها فانيًا عن عينه ورسمه، ممحو الأثر، غائبًا عن الأسماء والصفات فى الذات الأحدية فى مرتبة عين الجمع، وهذه المرتبة هى التى يغيب فيها الفناء والفانى بشهود البقاء والباقى لا غير[١٤].

وقد تبلغ أحوال الغيبة عند الصوفية درجات بعيدة من الاستغراق فى مشهود الحق، حتى لا يدرى نفسه أو أى شىء حوله، وربما يكون بوادر من الحق يكاشف به عبده، وروى عن على بن الحسين ﷺ أنه كان فى سجوده فوقع حريق فى داره فلم ينصرف عن صلاته، فسئل عن حاله فقال: ألهتنى النار الكبرى عن هذه النار"[١٥]. ويضرب الصوفية عدة أمثلة على هذا الشعور بالغيبة الذى يستولى على الإنسان عند الشعور بالحضور القوى القاهر لوعى الإنسان، اثناء تواجده بالحضرة الالهية.

فالمثال الأول: إذا دخل رجل على عالم أو سلطان أو رجل جليل القدر، زهل عن نفسه وعن مجلسه، وربما ذهل عن ذلك الرئيس أيضا، حتى إذا سئل بعد خروجه من كان عنده فى المجلس لم يستطع أن يخبر، لفرط دهشته وانبهاره بالجلال الذى رآه.

والمثال الثانى: ذكره القرآن للنسوة اللائى قطعن أيديهن حين شاهدن يوسف ـ عليه السلام ـ فمشاهدة جمال يوسف والانشغال به غيبهن عن الإحساس بألم قطع أيديهن.

فإذا كان الجلال البشرى والجمال البشرى يفقد الإنسان إحساسه. ويغيبه عن ذاته وعن غيره، فما بال الحضرة فى معية الذات الإلهية ذات الجلال والجمال

والكمال، حينئذ تكون الغيبة أشد.

فالحضور هو حضور العبد بالحق بعد غيبته عن الخلق، وذلك بسبب استيلاء ذكر الحق على قلبه، ودوامه منه، وحضوره بالحق بقدر غيبته عن الخلق، ثم يكون مكاشفا فى حضوره على حسب رتبته بمعان يخصه الحق فيها، وقد يقال: حضر العبد بمعنى عاد من غيبته.

ويرتب الصوفية العارفين فى مراتب تتناسب بحسب تحققهم من الحضور وأعلى هذه المراتب مراتب الأنبياء، يليهم الصديقين. يذكر الجنيد (ت٢٩٨ هـ) هذه المراتب بقوله: "كلام الأنبياء بناء على حضور، وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات"[١٦].

وللعبد أفعال وأخلاق وأحوال، الأفعال هى تصرفاته الاختيارية، والأخلاق طباعه النظرية، لكنها تتغير وتتبدل على مر الأيام، والأحوال ترد على العبد ابتداء، وصفاؤها إصلاح أعماله.

ومتى فنى العبد من الأعمال والأخلاق والأحوال يزول إحساسه عن كل ذلك، ويستولى عليه سلطان الحقيقة، فهو حاضر بالحق، غائب عن نفسه وعن الخلق.

ويبدأ المريد بالغيبة عن رسوم العادات ومذموم الأخلاق، ثم الغيبة عن حظوظ النفس ومتع الدنيا ولذاتها، ويترقى فى أحوال الغيبة حتى يغيب عن الخلق وأفعاهم، وربما كان بينهم وهو غائب عنهم، فلا يشهد أقوالهم، ولا ينظر إلى أفعالهم حتى يصل إلى حد الغيبة عن الإحساس بالنفس، وكل ما فى الكون بالاستغراق فى أنوار القدس، وتجلى صفات الحق عليه، ويتقلب فى مشاهدة الصفات، فيغيب عن بعضها بمشاهدة بعضها الآخر[١٧].

ومن هنا يرتبط الحضور بالمشاهدة والمكاشفة، وأحيانا تذكر هذه المصطلحات الثلاثة مجتمعة؛ وهى: المحاضرة، والمكاشفة، والمشاهدة كتعبير عن الأحوال التى يكابدها العبد أثناء طريقه لله، ومحاولة الوصول لحضرته.

رابعا: المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة وعلاقتها بالحضور:

تمثل هذه المصطلحات الثلاث أحوال الصوفى فى طريق الإرادة، وترتبط بالمعرفة عند الصوفى منذ بداية طريقه حتى يبلغ قناعات اليقين، ويصل إلى

الحضرة الإلهية، وتستقر به الأحوال، وتفيض عليه التجليات، وإشراقات الأنوار.

تبدأ المعرفة الأولى فى إطار المنهج العقلى الاستدلالى، ثم ما تلبث أن تتطور إلى معرفة نابعة من القلب، غير مفتقرة إلى دليل وبرهان، وصولا إلى ساحات المعرفة الإلهامية، والإشراقات التى يباشرها الصوفى فى النهايات.

ويتدرج الطريق الصوفى من المحاضرة ابتداء، ثم المكاشفة، ثم المشاهدة، والمحاضرة تأتى تعبيرًا عن استقبال المريد بدايات الخواطر والواردات؛ فالمحاضرة هى العمل على "حضور القلب"[18]، وقد يكون بتواتر البرهان، وهو بعد وراء الستر، وإن كان حاضرا باستيلاء سلطان الذكر.

وفى المحاضرة يكون الصوفى حاضر القلب بتأثير الذكر الدائم باللسان، والقلب فى الخلوة، الناتج عن بدايات طريق اليقين، والمريد فى هذه الفترة يستعين بالبراهين والدلائل الكلامية فى مدافعة الخواطر والهواجس التى تهاجمه فى الخلوة بغرض صرفه عن الذكر، وشغله بنفسه وحظوطها عن قطع الطريق.

وصاحب المحاضرة - فى هذا الوقت - ما يزال متعلقا بباقى النفس، يعالج آفاتها، ويروضها على ما أقدمت عليه من خلوة وسهر وذكر وجوع وصمت؛ ولذلك فهو يناقش ويحاور ويجادل نفسه بهدايات عقلية استفادها من علوم الظاهر.

إذن فالمحاضرة هى معايشة الصوفى لأسماء الله الحسنى بالذكر الدائم والمتواصل وبقلب حاضر حضور القلب مع الحق فى الاستفاضة من أسمائه، فأسماء الله الحسنى هى المعين الذى يتزود منه الصوفى مع ثبات أقدامه فى طريق السلوك إلى الله ومعراجه الروحى.

ثم تأتى المكاشفات على قلبه وروحه كنوع من المكافئة التى يهبها الله له، فينبعث العلم من قلبه على شكل إلهامات، يسميها الصوفية بالحدس. فيبدأ فى هذه المرحلة يتخلى عن براهينه العقلية لحساب يقينه القلبى، فيستدل بالحق على الخلق، وبالصانع على صنعته.

ففى المرحلة الأولى - المحاضرة - يكون محجوبا بالكون عن الغيب، أما فى مرحلة المكاشفة يصير مطالعا للغيب وتجلياته. يقول القشيرى (ت٤٦٥ هـ) المكاشفة "حضوره لبعث البيان غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب

السبيل؛ ولا مستجيرمن دواعى الريب، ولا محجوب من نعت الغيب[19].

فالمكاشفة أول منزل من منازل قسم الحقائق، وأول ما يبدو من الصفات والحقائق الإلهية أو الكونية لسير السائر من وراء ستر رقيق خلف حجاب شفاف من اسم إلهى مقيد بحكم، ومختص بوصف.

فأول التجليات التى يراها السائر فى سيره من الحقائق الإلهية تسمى مكاشفة، وهى على درجات، أعلاها شهود أحدية الذات فى صور الصفات فى مقام البقاء بعد الفناء، ثم تأتى المشاهدة، وفى هذه الدرجة يفنى المريد عن نفسه، ويظل باقيا فى ذلك الفناء لا أثر فيه للبقية من نفسه، وهو فى ذلك البقاء يشهد أحدية الذات،وهو شهود بالحق للحق.

وتأتى المشاهدة بعد المكاشفة، ويترقى السالك درجة فينزل منزلة المشاهدة، وهى "رؤية الحق من غير تهمة"[20]. يقول الجنيد: حقيقة المشاهدة "وجود الحق مع فقدانك؛ فصاحب المحاضرة يهديه قلبه، وصاحب المكاشفة يدنيه علمه، وصاحب المشاهدة يفنيه سره"[21].

وقيل: إن المشاهدة إدراك الغيوب بأنوار الأسرار عند صفاء القلوب من الأدناس، وخلوصها من الأضداد والأغيار فى مراقبة الجبار، فيصير كأنه ينظر إلى الغيب من وراء سر دقيق من صفاء المعرفة، وورود اليقين.

وهذه المعانى الثلاثة – المحاضرة والمكاشفة والمشاهدة، تتداخل فيما بينها فلا يتم تجل إلا بعد رفع حجاب الحس، أى أثناء عمليه الكشف، أو الذوق، أو المعرفة الصوفية، ولا يتم الكشف إلا بالتواجد، والحضور فى سياق الحضرة الإلهية قال تعالى: ﴿ فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴾ (سورة ق: ٢٢).

وهذا هو معنى الكشف والحضور الإشراقى؛ إذ لا ينقدح زناد المعرفة الإشراقية إلا أثناء الحضور الإشراقى[22].

وقد تبنت الصوفية مسلكا للقيام بالذكر لتحقيق الحضور، كما عقدت له بعض الطرق الصوفية مجالس عرفت باسم الحضرة، يذكر فيه الله بمجموع من الأدعية والأذكار والأوراد، صارت هذه الحضرة تقليدا جماعيًا يمارسه أصحاب الطرق الصوفية من أجل تحقيق الحضور الإلهى، أو الوصول إلى الحضرة القدسية.

خامسا: الذكر والحضور:

الذكر معناه "إحضار القلب مذكوره، ومواجهته إياه، واستمراره على ذلك إلى حد تنطمس فيه موارد الزهو والنسيان"[٢٣].

والذكر معناه التخلص من الغفلة والنسيان، فالذاكر يستحضر مذكوره فى قلبه فهو حاضر مع ذلك الذاكر، وناسٍ لما سواه من الأغراض والرغبات، فإذا استمر ذلك اورث استغراق الذكر مع مذكوره غيابه عن ذكره[٢٤].

ويؤكد الصوفية على الذكر باعتباره وسيلة لتحقيق الحضور مع الله، فالذكر حضور أعلى من الحضور البرهانى، وإن كان الجسد مستغرقا فى النوم، فالذاكر قائم وإن نام؛ لأنه نام على حب الله ولا يلهيه عنه لاهٍ مما يتلهى به الغافلون.

والذكر بالقلب معناه إحضار الشيء فى الذهن، والذكر باللسان معناه التلفظ بالشيء، والذكر هو تمجيد الله بعبارات محددة معينة تردد بحسب ترتيب الشعائر، ويكون ترديدها إما جهرًا أو سرًا، وثمة خلاف كبير بين الصوفية حول أفضلية أحدهما على الأخر[٢٥].

وقد تأتى للمريد أثناء الذكر بعض الوساوس تجعله غافلاً عن ذكر الله فيحذر الصوفية من ترك الذكر فى الحالة، بل لأن من متابعة الذكر؛ لأن الغفلة من الذكر شر من الغفلة فيه.

ويؤكد الغزالى (ت ٥٠٥ هـ) على عظمة عبادة الذكر؛لأن ذكر الله سبحانه وتعالى مع خفته على اللسان وقلة التعب منه صار أنفع، وأفضل من جملة العبادات مع كثرة المشقات فيها، ويرشد العبد لكى يحقق الحضور قائلا "اعلم أن تحقيق هذا لا يليق إلا بعلم المكاشفة، إن المؤثر النافع هو الذكر على الدوام مع حضور القلب، أما انخراط الصوفى فى الذكر وقلبه غائب عن الله أو منشغل بالدنيا يجعل الذكر قليل الجدوى، فالذكر النافع يستلزم حضور القلب الدائم مع الله، ويكون الذكر على هذه الصورة هو المقدم على العبادات بل به تشرف سائر العبادات.

وبالذكر يقترب الصوفى من الله، ويحضر إلى حضرته القدسية، فالقرب الذى يتكلمون عنه ليس قربا مكانيا، وإنما هو قرب روحانى خاص بالوجود الإلهى، والقرب حال يشعر به المريد،

فيتمثل الله دائما في كل خطوة يخطوها، بحيث يدرك أن الله تعالى أقرب إليه في كل آن من حبل الوريد.

ويفسر الجنيد هذا القرب بقوله: إن الله تعالى يقرب من القلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه، فالغافلون يعيشون في حلم الله، والذاكرون يعيشون في رحمه الله، والعارفون يعيشون في لطف الله، والصادقون يعيشون في قرب الله[٢٦] أي في حضرته.

وكان أبو الحسن الشاذلي (ت٦٥٦هـ) يسعى إلى هذا الحضور، فيناجي ربه في دعائه قائلا: "إني أسالك أن تغيبني بقربك مني حتى لا أرى ولا أحس بقرب شيء، ولا ببعده عني"[٢٧].

وبعد القرب يحظى العبد بالتمكن، والدرجة العليا منها هي الاستقامة المطلقة في أحدية الجمع والفرق، ورؤية الخلق في عين الحق. وهذه الدرجة هي تمكن العارف، وهي الدرجة التي يستريح فيها من الطلب، ويستقر فوق المقامات، ويبقى العبد بعد أن يفنى، فعندما يصل إليها يفنى عن وجوده في هذه الحضرة، وهي حضرة الجمع، فيصير بقاؤه إنما هو بوجود ذات الحق تعالى، فالعارف يفنى وجوده في جود الحق تعالى، ولا يكون موجودا إلا بوجوده تعالى، فصاحب هذا التمكين وصل ثم اتصل، فالسالك وصل لنهاية الاستقرار في الحضرة التي يفنى فيها الخلق جميعا ويبقى هو وحده[٢٨] ولكي يتوصل الصوفية لهذا القرب وهذا الحضور القلبي بالحضرة الإلهية يأخذون في الذكر في مجالس جماعية تسمى مجالس الذكر أو الحضرة يذكرون فيها الله بمجموعة من الأدعية والأوراد والأذكار والمدائح النبوية، وقد يصاحبها الموسيقى وبعض الحركات الإيقاعية.

ويعد الذكر هو القطب الذي يدور عليه التصوف كله؛ لأن الصوفية يتشبهون في مسلكهم بخاصة أصحاب رسول الله ﷺ الذي أوصاه الله بهم في قوله تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ ﴾ (الكهف: ٢٨).

ويعد الصوفية الذكرَ سُلم الواصلين من السالكين إلى الحضرة الإلهية، وهو يحرس الجوارح، ويحفظ الوقت، ويفتح أبواب الأنس، ويطبع في النفوس رسوم العبودية، ثم يمنحها منشور العتق، ويضمن الخير بكل حال، ويجدد قوافل

السائرين إلى الله، وهى العبادات التى ظاهرها أجور، وباطنها حضور، وباطن باطنها نور على نور. ويربط القاشانى بين الذكر والحضور فى تأويله لقوله تعالى ﴿وَٱذۡكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (الكهف: ٢٤). وهى تعنى الرجوع إلى الله، والحضور إليه "اذكر ربك" بالرجوع، أى الحضور، إذا نسيت بالغفلة. فالذاكر هو جليس الله، والحاضر بين يديه، ينال الذاكر من الأسرار والعلوم ما شاء الله. وحضرة الله لا يرد عليها أحد ويفارقها بغير مدد، ويسأل من ادعى حضوره بقلبه فى ذكره مع ربه تعالى: ماذا أتحفك وأعطاك فى هذا الحضور؟ فإذا قال: ما أعطانى شيئًا. قيل له: وأنت الآخر لم تحضر معه فى ذكره، فأنت كنت فى غفلة عن الله، لم تحظ بالقرب منه. يقول "مخمش الجلاب" صحبت أبا حفص اثنتين وعشرين سنة ما رأيته ذكر الله تعالى على حد الغفلة، وما كان يذكره إلا على سبيل الحضور والتعظيم، فكان إذا ذكر الله تغيرت عليه حاله، حتى كأن يرى ذلك منه جميع من حضره[٢٩].

كما يؤكد الخراز (ت٢٧٩هـ) هذه الفكرة قائلا: "إذا أراد الله أن يوالى عبدا فتح له باب الذكر، فإذا استلذ بالذكر فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجلس الأنس، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ثم رفع عنه الحجاب وكشف عنه الجلال والعظمة، فإذا نظر الجلال والعظمة بقى بلا هو، فيصير فانيا بارئا عن دعوات نفسه محفوظا لله، فكل من فنى فى ذكر الله فإن روحه شهدت جمال الحضرة"[٣٠].

كما يربط الغزالى(ت ٥٠٥ هـ) بين الذكر والحضور فيرى أن أول مبادئ السالك أن يكثر الذكر بقلبه ولسانه بقوة حتى يسرى الذكر فى أعضائه وعروقه، وينتقل الذكر إلى قلبه، ثم يسكن قلبه ويبقى ملاحظًا لمطلوبه مستغرقًا به، ثم يغيب عن نفسه بمشاهدته، ثم يفنى عن كليته، فحينئذ ينجلى الحق على قلبه، ويغلب عليه السكر، وحالة الحضور والجلال والتعظيم.

ويحذر الصوفية من الغفلة عن ذكر الله؛ لأن الغفلة تحرم الإنسان من الحضور أو التواجد فى الحضرة الإلهية قال الجنيد: "الغفلة عن الله تعالى أشد من دخول النار"[٣١].

سادسا: الحضرة ومجالس الذكر:

الحضرة مجالس يعقدها بعض الصوفية، وخاصة أصحاب الطرق الصوفية، أو من يطلق عليهم اسم المريدين أو "الدراويش"، وهى مجالس تخصص لذكر الله تعالى. ويمارس هؤلاء الذكر فى جماعة، ويرون أنه أمر قد ورد فى الكتاب والسنة، وكان على عهد رسول الله ﷺ ولم يكن أمرًا مبتدعًا فى الدين، فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُوا۟ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَـٰمُوا۟ ﴾ (فصلت: ٣٠)، ﴿ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا ﴾ (الشعراء: ٢٢٧)، ﴿ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَـٰذَا بَـٰطِلًا سُبْحَـٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ﴾ (آل عمران: ١٩١)، وكل هذه الآيات فيها لفظ الجمع {الذين}.

وقد روى البخارى أن رسول الله ﷺ دخل المسجد فوجد حلقتين ذكر وحلقة علم فجلس فى حلقة العلم، فنزل عليه قوله تعالى: ﴿ وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِىِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾ (الكهف: ٢٨) فقال: جعل من أمتى من أمرت أن أصبر نفسى معهم" وهم أهل الصفة، يقال: إن هؤلاء كانوا النواة الأولى للصوفية، كما يستشهد الصوفية بالحديث القدسى "أنا عند ظن عبدى بى، وأنا معه إذا ذكرنى، فإن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم" والملأ الجماعة، وهى ذكر الله فى مجالس، يطلق عليها اسم الحضرة.

وتعنى هذه المجالس أن يكون المرء حاضرا مع الله بقلبه، والحضور هو الوعى بمعيته عز وجل، وتعنى الحضور أي المثول فى حضرته.

وقد استخدمت كلمة الحضرة بمعان أوسع مما سبق قبل ظهور الطرق الصوفية من قبل ظهور الطرق الصوفية، وابن عربى وهو بسبيل وضع مذهبه القائم على وحدة الوجود يستعمل كلمة "حضرة" فى معنى أكثر اتساعا، وذلك حين يتحدث عن الحضرات الخمس الإلهية، وهو ما سبق الإشارة إليها، ويريد بذلك درجات أو مراتب الوجود، أو الموجودات فى سلسلة الوجود.

أما ما يطلقه الدراويش على الحفلات الدينية التى يحيونها بانتظام، فتسمى

الحضرة، أو مجالس الذكر، وهى تختص بمعنى خاص، وهى إما الحضور مع الله قلبا وذكرا، وإما أن يكون للحضور القدسى مكانه بينهم فهى "تعبير يدل على التشريف والإجلال فى التوجه لله والأولياء والأنبياء"[٣٢].

وتعد الحضرة بمعناها العملى السابق، إحدى الممارسات الصوفية التى يواظب عليها أصحاب الطرق الصوفية، بل هى من أهم العوامل التى ساعدت على بقاء التصوف واستمراريته، وذلك أن الممارسات تقوى باطن المتدين، أو المتصوف وظاهر سلوكه، وتجعل الفكرة الدينية حقيقة حاضرة قابلة للنمو، والتأثر والتأثير فى البيئة التى يعيش فيها، وقد اهتم أصحاب الطرق الصوفية – بصفة خاصة – بالممارسات أو الشعائر فى الحضرة؛ لما لها من أهمية فى ترقى المريد، والوصول به لأسمى مقامات النفس، والشعائر هى التعبير الرمزى عن المشاعر، والاتجاهات والقيم والمعتقدات عن طريق أفعال، وممارسات منظمة تعمل على تقوية المعتقد نفسه، كما تمد المشتركين فيها ببعض أساليب ووسائل الضبط [٣٣].

ويتم فى الحضرة ذكر الله بترديد الأذكار الواردة فى القرآن والسنة، أو بالتفكر فى خلقه، والقيام بأفعال أو أقوال تقرب الصوفى من الله تعالى، بأداء نسك، أو عبادات، أو أفعال مع حضور القلب.

ويستعين الصوفية فى هذه المجالس أو اللقاءات بأساليب منها: قراءة القرآن، وقيام الليل والتهجد، وصلاة النوافل، وذكر أسماء الله الحسنى، أو قراءة الأوراد والأدعية أو الحزب وغيرها، وقد يكون لكل طريقة مجموعة معينة من الأقوال.

وهذا الذكر المستمر فى الحلقات هو الذى يهيج الشعور ويملك مجامع القلوب، ويُسكر معه الذاكرون فى حميا وغلبة محبتهم وشوقهم إلى الله تعالى محبوبهم الوحيد، وقوام هذا الذكر ذكر شهادة لا إله إلا الله، ويسمى ذكر الجلالة، وذكر الحزب، وهو يتألف من مختارات مطولة من القرآن والأدعية الأخرى مروية عن بعض الشيوخ، وثمة ذكر أبسط من هذا هو ذكر الأوقات، وهو عبارات مصطلح عليها يرددها أصحاب الطريقة عقب كل صلاة مرتين فى اليوم على الأقل، وهناك اصطلاح آخر يستعمل فى

هذا المقام هو "الورد"، ومعناه عند الصوفية الوصول أو الورود، ويطلق على دعوات أو أذكار يصوغها أحد مؤسسى الطريقة، وتؤدى على نحو دورى متكرر، وتعد تلاوتها عملاً أعمال الرياضة الروحية، والسعى إلى الحضور[٣٤].

وقد يصحب الذكر دق على الدفوف، وربما اصطنع بعض أصحاب الطرق الصوفية أسلوب الرقص، ولاسيما عند الدراويش من العجم، سواء أكانوا مولوية أم نقشبندية أم بكتاشية [٣٥].

وهذه الجماعات الصوفية المتأخرة، عندما قامت، وتحددت شعائرهم اتخذت من الذكر وحلقات الذكر ركنًا من أركان طريقتها، ويصف "ماكدونالد" هذه المجالس بقوله: "يطلق الدراويش على الحفلات التى يحيونها بانتظام كل يوم من أيام الجمعة اسم الحضرات"[٣٦].

وربما صحب الذكر أغان صوفية، كما قد يصحبه الرقص والنقر على شتى أنواع الدفوف، والنفخ فى النايات، وفى الحضرة تختلط أصوات الذكر مع دقات الطبول مع الرقص، وقد وقف الصوفية مواقف مختلفة من السماع أو الغناء الصوفى فى الحضرة، وأيضًا وقفوا مواقف متباينة من الرقص. وأصبحت أركان الحضرة ثلاثة أركان هى: الذكر، والسماع أو الغناء، والرقص.

١- الذكر: اتفق كل الصوفية على أهمية الذكر، ولكن أصحاب الطرق الصوفية ترى فى الذكر الذى يعقد فى الحضرة نوعًا من تربية المريد بالذكر الدائم لله، اعتمادًا على قوله تعالى: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ ﴾ فيذهب أحد شراح ابن عطاء الله السكندرى (ت٧٠٩هـ) إلى أهمية الذكر قائلاً إنه "أعظم باب أنت داخله لله فاجعل له الأنفاس حراسًا"[٣٧].

وارتبط الطريق الصوفى أو التربية الروحية لدى القوم بالذكر، وذكروا الله فى كل حال، وحذروا من ترك الذكر، وخاطبوا المريد قائلين "لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله فيه؛ لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك فى وجود ذكره، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود ويقظة إلى ذكر مع وجود حضور، ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة عما سوى المذكور، وما ذلك بعزيز على الله، فهو فعال لما يريد.

ومن هنا قد نرى المريدين فى الحضرة

قد يصلون إلى حالة الغيبة والسكر والمحو، ولا يشعرون بمن حولهم بكثرة الذكر، واستحضار الحضرة القدسية، ويغيبون عمن حولهم.

فالطريقة التى يربى بها الشاذلى تلاميذه تقوم على ذكر الله فى كل حالاته، "﴿ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ ﴾ (النساء: ١٠٣) فلسان الصوفى يلهج دائمًا بذكر الله فى سفره وحضوره.

وكذلك يعنى أتباع السيد أحمد البدوى (ت ٦٧٥هـ) مؤسس الطريقة الأحمدية الحضرة لدوام الحضور فى ذكر الله، حتى يتحقق الذاكر بما جاء فى الحديث القدسى، وتعقد هذه المجالس فى الزوايا والتكايا، أو فى الاحتفالات الدينية.

٢- السماع: والسماع الصوفى هو كل ما يسمع فى حلقات الحضرة من إنشاد أو ذكر للقرآن مع دقات الطبول.

وللسماع عند الصوفية منزلة خاصة، وهو مفتاح نحو حالات نفسية عديدة، ومختلفة لها أثرها على حركة الأعضاء، سواء أكانت منضبطة أم غير منضبطة، متناسقة أم عفوية، ويسمو ن الأولى التصفيق والرقص، والثانية الاضطراب.

ويعرف القشيرى السماع فى رسالة له بنفس المعنى يقول فيها: إن السماع هو "إدراك الغيوب لسمع القلب لفهم الفؤاد لحقائق المراد، والوقوف على إشارات الحق عند وجود عبارات الخلق، والترقى مما يقرع سمع الظاهر إلى ما يوجب جمع السرائر"[٣٨].

والسماع ضرورة عند الصوفية، من فقدها فقد عنصرًا هامًا من عناصر الاتصال بالحق، والوصول إلى حضرته أو كما قال الهجويرى (ت ٤٦٥هـ) "السماع تنبيه الأسرار لما فيها من المغيبات لتكون بذلك حاضرة دائمًا، معبرة عن الحق"[٣٩].

وفى حين أجاز بعض الصوفية السماع، نجد البعض الآخر قد حرَّمه ومن هؤلاء ابن الجوزى الذى رأى أن سماع الغناء يجمع بين شيئين:

أحدهما: أنه يلهى القلب عن التفكُّر فى عظمة الله والقيام بخدمته.

والثانى: أنه يميل إلى اللذات العاجلة، ويدعو إلى استيفائها مع جميع الشهوات الحسية[٤٠].

كذلك ينكر أبو عبد الله بن خفيف (ت٣٧١هـ) استماع الغناء والرباعيات مع

الرقص بالإيقاع، وغناء الراقصين لأحكام الدين، ويعتبره فسقًا، ويحرم غناء أسماء الله وصفاته، ويعتبر هذا مما لا يليق به عز وجل[41].

ويتناول العلماء نوعين من السماع عند حديثهم عن السماع، وهما السماع القرآني وغيره، ولا خلاف بين العلماء والصوفية على جواز السماع القرآني، بل ووجوبه، أما السماع غير القرآني سواء كان قصائد ملحنة أو غير ملحنة –فهو ما وقع فيه الخلاف بينهم، يقول الغزالي: اعلم أن قول القائل: السماع حرام معناه أن الله تعالى يعاقب عليه، وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقل بل بالسمع... وقد دلَّ النص والقياس جميعًا على إباحته"[42].

ويشترط القشيري في المستمع حضور القلب، وعدم تكلف الوجد، وطهارة السر بعدم شهود الغير، وعدم اقتراح ما يقال من المنشد، ولا يصحح للمنشد إذا أخطأ، والمبادرة إلى بذل المال، أو الخلق الحسن، والصبر على إخوانه لما يحدث منهم في السماع، والسكون عند حضور الوجد لتحقيق شرط الصدق الذاتي[43].

ويميز الصوفية بين السماع بفرق والسماع بجمع، أو السماع في حال الحضور وحال الغيبة، يقول القشيري: "سماع الفرق حضور بخلق، وسماع الجمع غيبة بحق، وسماع الفرق مثل الأصل"[44].

٣- الرقص: وقد يتطور أمر السماع من تحريك الأشواق والمواجيد الباطنية للصوفي إلى التعبير الحركي الراقص، والذي قد يبلغ أقصاه حتى يغيب المريد عن نفسه، وفنائه عمن حوله، حتى إنه لا يدرك ماذا يفعل.

وقد اختلف الصوفية في أمر الرقص الحادث في الحضرة، فمنهم من أباحه، ومنهم من رأى فيه بدعة، ونهى عنه؛ فقد أباحه "أبو عبد الله السلمي" (ت٣١١هـ) استنادًا إلى ما ورد عن بعض الصحابة أنهم حركوا أرجلهم فيما يشبه الرقص.

وتبدو ظاهرة الرقص واضحة في التصوف الفارسي، ويعد الرقص مما تميز به فرقة المولوية[45]، المنسوبة إلى مولانا جلال الرومي، ولهم في مصر تكية تعرف باسم تكية الدراويش، لهم فيها مسرح يقومون بإجراء الحضرة في داخلها، وتعتمد الحضرة عندهم على الرقص في المقام الأول.

وقد هاجم الرقص صوفية آخرون،

منهم ابن الجوزى[٤٦]، ورأى فيه السهروردى[٤٧] (ت٥٣٩هـ)، أنه عمل لا يليق بالشيوخ، وكذا الهجويرى[٤٨] فإنه يرى أن الرقص ليس له أصل فى الشريعة والطريقة؛ لأنه باتفاق العقلاء لهو حين يكون جدًا، ولغو حين يكون هزلاً، وفى نظره يعد الرقص قبيحًا شرعًا وعقلاً، ومرفوضًا عند أهل الطريق،وليس طريقًا مقررًا للحضور، ويذهب الغالبية العظمى من ناقدى الطرق الصوفية إلى نقد هذه الطرق بناء على ممارستهم لهذه الحركات الإيقاعية فى الحضرة،ويعتبرها خروجًا عن الحدود الشرعية فى حين أن من يقوم بها يرجع بنسبها ووجودها إلى زمن الصحابة رضوان الله عليهم .

أ . د/ منى أبو زيد



الهوامش:

(١) الطوسي : اللمع ، تحقيق د . عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقي سرور ، دار الثقافة العربية . القاهرة سنه ١٤٠٧هـ /١٩٨٦ ص٤٧٨.

(٢) د . جميل صليبا :المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني بيروت سنه ١٩٨٢ ج ١ مادة "حضور" ص٤٧٨.

(٣)القاشاني :رشح الزلال في شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال بتحقيق سعيد عبد الفتاح المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة سنة ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.

(٤) القاشاني : السابق ص ٧٨.

(٥) القاشاني : لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام ، تحقيق سعيد عبد الفتاح ، مطبعة دار الكتب المصرية القاهرة سنة ١٩٩٦ ج١ ص١١.

(٦) الجرجاني : التعريفات ، تحقيق إبراهيم الإبياري ،دار الكتاب العربي بيروت ص١سنه ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م ص١١٩ ، ١٢٠.

(٧) انظر: د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، مادة "حضور" ج ١ ص ٤٧٩.

(٨) عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، مكتبة الخانجي . القاهرة (د . ت) ص٢٢٤ .

(٩) رواه أبو هريرة ، ابن حجر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري ، القاهرة دار الريان للتراث ١٤٠/١

(١٠) د . عبد المنعم الحفني : معجم مصطلحات الصوفية ، بيروت ص ٢ سنة ١٤٠٧ / ١٩٨٧ مادة "حضرة" ص٧٨ ، وأيضا د. أنور فؤاد أبي خزام : معجم المصطلحات الصوفية ،مكتبة لبنان ناشرون بيروت ص١ سنة ١٩٩٣ ص٧٥

(١١) د. محمد أبو ريان : الحركة الصوفية في الإسلام ، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية سنة ١٩٩٤ م ص ١٧٩ ، ١٤٠.

(١٢) أحمد النقشبندي الخالدي الطرق الصوفية ، تحقيق أديب نصر الله ، الانتشار العربي ط ١ سنة ١٩٩٧م ص ٣٥١،٣٥٢ .

(١٣) الكلاباذي التعرف لمذاهب أهل التصوف ، تحقيق محمود أمين النووي المكتبة الأزهرية للتراث القاهرة ط١ سنة ١٩٩٢ / ١٤١٢ ص١٣٨ .

(١٤) الكلاباذي السابق ص ١٣٩ .

(١٥) القشيري : الرسالة ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ، ود.محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة القاهرة ج١ ص ٢٣٢ .

(١٦) السلمي : طبقات الصوفية ص ٥٩

(١٧) إمام حنفي سيد : الآراء الكلامية والصوفية للقشيري – رسالة ماجستير – كلية دار العلوم جامعة القاهرة سنة ١٩٩٧ص ٥٤٩ .

(١٨) القشيري : الرسالة ج١ ص ٢٤٥

(١٩) القشيري : السابق نفس الصفحة وأيضا إمام حنفي سيد الآراء الكلامية ص ٥٦٢

(٢٠) القاشاني : لطائف الأعلام ص ١٠ ص٣٥٠ .

(٢١) الخالدي : الطرق الصوفية ج٢ ص٣٥٠.

(٢٢) د . محمد على أبو ريان : الحركة الصوفية ص ١٤٠ ، ١٤١.

(٢٣) القاشاني : رشح الزلال ص ٨٩.

(٢٤) القشيري : الرسالة ج ٢ ص ٤٦٩.

(٢٥) ماكدونالد : دائرة المعارف الإسلامية . النسخة العربية . مادة "ذكر" ترجمة يونس . دار الفكر القاهرة سنة ١٩٣٣ مج ٩ ص ٢٨٧ .

(٢٦)السلمي : طبقات الصوفية . ص ١١٦.

(٢٧)عبد البارى محمد داود :الفنار عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى، الدار المصرية اللبنية سنة ١٩٩٧ ص٢٧٤ .

(٢٨)السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥٩ .

(٢٩)السلمي : السابق ص ٢٣٤.

(٣٠) د.عبد الحليم محمود : المدرسة الشاذلية وإمامها أبو الحسن الشاذلى ، دار الكتب الحديث القاهرة ص٧٣.

(٣١) عصام على معوض : المنهج الصوفى عند عبد الرزاق القاشانى، رسالة ماجستير كلية دار العلوم جامعة القاهرة رقم (١٠٩٩) سنة ١٤١٧ ١٩٩٧ ص ٢٤٠.

(٣٢)دائرة المعارف الإسلامية . مادة "حضور" بقلم ماكدونالد . ترجمة محمد يوسف موس . النسخة العربية دار الفكر القاهرة مج ٧ سنة ١٩٣٣.

(٣٣)منال عبد المنعم جاد الله : التصوف فى مصر والمغرب. منشأة المعارف الإسكندرية سنة ١٩٩٧ ص ٢٣٦.

(٣٤)دائرة المعارف الاسلامية ."ذكر"ماكدونالد ترجمة يونس مج ٩ ص ٢٨٨.

(٣٥)د . محمد على أبو ريان : الحركة الصوفية فى الإسلام ص ١١٢؟

(٣٦)ماكدونالد : مادة "حضور" مج ٧ دائرة المعارف الإسلامية.

(٣٧) ابن عباد الرندى النفرى : غيث المواهب العلية فى شرح الحكم العطائية ، تحقيق د عبد الحليم محمود ، د . محمود بن الشريف ، دار المعارف مصر سنة ١٩٩٢ ج ١ ص ٧٢.

(٣٨)القشيرى : رسالة السماع ، تحقيق د . منير حسن على . ضمن رسائل القشيرى، نشر المعهد المركزى للأبحاث الإسلامية . باكستان (د ت) ص ٥٠، ٥١.

(٣٩) الهجويرى : كشف المحجوب . تحقيق إسعاد قنديل . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٧٥ص٦٦٧.

(٤٠) ابن الجوزى : تلبيس إبليس، دار إحياء الكتب العربية (د. ت)ص ٢١٥.

(٤١) القيشرى : الرسالة جـ١ ص ١٨٤.

(٤٢) الغزالى : إحياء علوم الدين ، طبع دار البيان العربى القاهرة (د.ت) جـ٢ ص ٢٤٧، ٢٤٨.

(٤٣) القيشرى : رسالة السماع ص٥٣ ، ٥٤.

(٤٤)القشيرى : السابق ص ٥٦.

(٤٥) براون : تاريخ الأدب فى إيران ، الترجمة العربية جـ ٢ ص٦٥٧.

(٤٦) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٥٩.

(٤٧) الهروري (أبو جعفر عمر) عوارف المعارف . ملحق بالمجلد الخامس من الإحياء للغزالى – ط دار البيان العربى (د. ت) ص١٣٠.

(٤٨) الهجويرى : كشف المحجوب ص٦٥٦.

الحقيقة والشريعة

يعبر هذا المصطلح عن مستويين متمايزين فى الاستعمال الصوفى، لكنهما متلازمان بالضرورة عند المحققين من الصوفية، ولا غنى بأحدهما عن الآخر كتلازم الروح والجسد.

والشريعة يعبر بها عن ضرورة الالتزام بما أمر به الشارع وما نهى عنه، والحقيقة يعبرون بها عن روح الأوامر والنواهى التى وردت بهما الشريعة، وكما أن الجسد بلا روح لا حياة فيه فكذلك الشريعة بلا حقيقة لا حياة فيها لقلب المؤمن والعارف.

وقد عرف القشيرى الشريعة بأنها أمر بالتزام العبودية، والحقيقة بأنها مشاهدة الربوبية، فكل قول بشر غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، وكل قول بحقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. والشريعة جاءت بإنباء الخلق بالتكاليف أمرًا ونهيًا، أما الحقيقة فهى إنباء عن تصريف الحق فى أمور الخلق. فالشريعة أن تعبدَ الله بما أمر وبما نهى، والحقيقة أن تشهد ما قضى الله به وما قدر، وما أخفى من أمره وما أظهر. ويشير أئمة الصوفية إلى ضرورة التزام الصوفى بالجمع بين الحقيقة والشريعة فى سلوكه الطريق إلى الله، ولا يُستغنى بأحدهما عن الآخر حتى لا يخرج عن مقصد القوم وغايتهم[1].

ويتنوع حديث الصوفية عن الحقيقة والشريعة حسب المقام الذى يتحدث منه العارف، وحسب تجربته الذوقية، وحسب حاله من الوقوف على مراتب التوحيد وحظه منه. ومن هنا تنوعت عبارتهم فى الإفصاح عما يجدونه من الحقائق وما يتذوقونه من كئوس المحبة. يقول ابن عربى (ت٦٣٨هـ) فى تعريفه للحقيقة: إنها سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه؛ فإنه الفاعل بك فيك منك لا أنت، ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها[2].

وقد يطلق البعض علم الظاهر على الشريعة وعلم الباطن على الحقيقة، وقد يسمى البعض الآخر الشريعة بعلم الرواية بينما يسمى الحقيقة بعلم الدراية، وقد أشار الطوسى فى (اللمع) إلى أن علم الشريعة علم واحد يجمع بين معنى الرواية والدراية، فإذا جمعت بين الكلمتين (الحقيقة والشريعة) كان المقصود بهما علم الشريعة الذى يجمع بين الأعمال الظاهرة والأعمال الباطنة، وهو يقصد بذلك الجمع بين أعمال الجوارح الظاهرة كالصلاة والصيام والحج، وأعمال القلوب الباطنة من المراقبة والخشية والإخلاص واليقين والصدق، فإذا قلنا: علم الحقيقة انصرف ذلك إلى أعمال القلوب ومشاهدات البصيرة، وإذا قلنا علم الشريعة انصرف ذلك إلى أعمال الجوارح من الصلاة والصيام.

فالأول منهما هو علم الدراية بالمواجيد والأذواق والمعرفة.

والثانى منهما هو علم الرواية أمرًا ونهيًا وسلوكًا.

فالشريعة علم نظرى بالأحكام، والحقيقة علم بكيفية التحقق بها ذوقًا ووجدانًا وجمع بينهما الشعرانى فى قوله: الأول منهما "علم الباطن" علم انقدح فى قلوب الأولياء حين استنارت بالعمل بالكتاب والسنة، والتصوف هو زبدة العمل بالكتاب والسنة"[٢].

ويعتمد الصوفى فى حديثه عن الحقيقة والشريعة على المقام الذى يتبوأه من مقامات المعرفة، وحاله من المحبة، فمن العارفين من يحدثك عن الحقيقة بالرمز والمثال تقريبًا وتفهمًا لمقامه من الحضرة الإلهية التى قد يعز على بعض العقول أن يستوعبها، فيلجأ المحققون منهم إلى استعمال الرمز والمثال تقريبًا للفهم. وقد يحلو للعارف أن يستدل فى كلامه عن الحقيقة بحديث يرونه عن حارثة ﷺ حين سأله الرسول ﷺ كيف أصبحت يا حارثة؟ فقال:أصبحت مؤمنًا حقًا. فقال صلى الله عليه وسلم: «لكل حق حقيقة. فما حقيقة إيمانك؟» فقال عزفت نفسى عن الدنيا فاستوى عندى ذهبها ومدرها، وكأنى أنظر إلى أهل الجنة وهم يتنعمون، وإلى أهل النار وهم

يعذبون، وكأنى أنظر إلى عرش ربى بارزًا. من أجل ذلك أسهرت ليلى، وأظمأت نهارى، فقال الرسول: «يا حارثة عرفت فالزم»[4]. فلقد أشار الرسول ﷺ فى حديثه إلى أن لكل حق حقيقة، وأشار حارثة إلى ما تحققه فى مقامه من مصائر أهل الجنة وأهل النار، وكأنه شاهدهم بأم رأسه عيانًا، وقد نصبت موازين الأعمال تحت عرش الرحمن الذى تحققه حارثة بارزًا للحساب يوم القيامة؛ فبات ليلة قائمًا وقضى نهاره بالصوم والعبادة فكرًا وتأملاً.

كما أن بعض المحققين من أهل المعرفة يربطون حديثهم عن الحقيقة والشريعة بموقفهم من المعرفة ومستوياتها؛ فيقف بعضهم عند مستوى الظاهر من القول، مكتفيًا بالأوامر والنواهى التى نزل بها ظاهر الشرع مستدلاً على صحة موقفه بحال الصحابى الذى سأل الرسولَ عن عمل يدخله الجنة. فأشار الرسولُ ﷺ إلى الالتزام بأوامر الشرع ونواهيه، من الصلاة والصيام والزكاة والحج. فقال الصحابى: هل على غيرها؟ قال صلى الله عليه وسلم: «لا، إلا أن تطوَّع» فقال الصحابى والله لا أزيد ولا أنقص. فقال الرسول ﷺ: «من سره أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة فلينظر إلى هذا الرجل».

بينما يرى أئمة القوم ضرورة النفاذ إلى باطن الشريعة والوقوف على أسرارها واستبطانها؛ بحثًا عن معانى التخلق بأخلاق الله والعيش تحت ظلال أوصافه سبحانه، تحقيقًا لحديث الأولياء المشهور الذى جاء فيه «...وما يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويده التى يبطش بها ...» إلخ الحديث، وما لم يتحقق السالك هذه المعانى فى طريقه إلى مقام الحضرة الإلهية يكون من أهل الظاهر والشريعة، وليس من أهل الحقيقة التى عبر عنها القوم – بعبارتهم – بأنها (سلب أوصافك عنك بأوصافه – كما أسلفنا – بأنه الفاعل بك فيك منك لا أنت). حيث يعتقد أهل الحقيقة فى هذا المستوى أن قلب العارف كالمرآة تنعكس فيها صفات الخالق، وتتعدم صفات المخلوق، ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها،

وإذا نظر الصوفى إلى نفسه باعتباره فاعلاً لأوامر الشرع كانت أفعاله عديمة الفائدة، ولا تحقق فائدتها إلا إذا فنى عن رؤية نفسه فى كل أعماله، ويرى أن الله هو الفاعل الحق.

وعلى السالك إذا أراد أن يتحقق من موقفه أن ينظر فى حاله ومقامه بين يدى ربه؛ ليتعرف بفراسته: أى مستوى من التدين يليق بحاله فيأخذ به؛ لأن الشريعة ترى الأشياء من خلال التعدد والكثرة، أما الحقيقة فتراها من خلال التفرد والوحدة، ولكل مستوى رجاله ولكل مقام أهله ونظاره[٥].

وإذا تحقق العارفون من أن الحقيقة هى عين (التوحد والتفرد) فهموا معنى حقيقة التوحيد (ذاتا وصفاتٍ وأفعالا) الذى ينظر إليه الحق فى قلوب أوليائه فلا تتسع لشىء سواه. يقول البسطامى موضحًا هذا المعنى: اطلع الحق على قلوب أوليائه، ورأى أن بعض القلوب لا تستطيع حمل معرفته، فشغلها بالعبادة، أما الذين تحملوا عبء المعرفة والحقيقة ووصلوا إليها، فهم الخاصة الذين كشف لهم من التجليات والأسرار ما يجب أن يصان ويكتم عن غير أهله[٦].

ويمكن أن نفرق فى البحث فى قضية الحقيقة والشريعة عند الصوفية بين مستويين من الصوفية.

١- **المستوى الأول**؛ ويمثله أئمة القوم وسادتهم وكبار المحققين فيهم الذين قالوا بضرورة التلازم بين الشريعة والحقيقة اعتقادًا وسلوكًا علمًا وعملاً، فلا شريعة بدون حقيقة؛ لأن الشريعة بدون حقيقة نفاق، ولا حقيقة بدون شريعة لأن ذلك إلحاد. ولابد من الجمع بينهما كما يجتمع فى الجسد الروح والبدن، وعلى هذا النحو كان موقف الجنيد سيد الطائفة، والتسترى، والغزالى وغيرهم من السادة المحققين.

٢- **المستوى الثانى**؛ وهم الذين صرحوا بأن الشريعة جاءت لمخاطبة العوام وأهل الظاهر من الفقهاء.

ويقسم بعضهم العارفين إلى طبقات:

١- **الطبقة الأولى**؛ هم الذين عرفهم الله نفسُه بنفسِه، بأسباب فضله من الآثار والآيات الدالة على صفاته وذاته.

فيستدلون بآياته عليه، ويعبدونه طمعًا فى جنته وخوفًا من ناره. وقد يتفضل الحق عليهم بالكرامة والرؤى الصالحة.

٢- والطبقة الثانية: هم الذين جاهدوا حتى وصلوا؛ فعرفهم الله نفسه بنفسه، حتى فنوا عن ذواتهم فى حضرته، وتخلصوا من وجودهم الذاتى.

٣- وهناك طبقة ثالثة؛ وهم أهل النظر من الحكماء والمتكلمين وأرباب صناعة الجدل، وهؤلاء يستعملون الدليل والبرهان، وقد لا يحصلون من ورائه إلا الحيرة والعجز والاضطراب.

ومن المنسبين إلى أهل الحقيقة يقولون: إنه إذا رأى العارف بإلهامه أو كشفه ما يخالف السنة المروية، فلا ضير عليه فى ذلك؛ لأن ذلك أمر ظاهرى لا يعبر عن الحقيقة التى وصل إليها أصحاب المستوى الثانى؛ لأنهم أهل الصفوة الذين وقفوا على الحقيقة فى خطاب الشريعة. ونلتقى فى هذا المستوى بالنفرى والبسطامى والتلمسانى وابن عربى والحلاج، وغيرهم من الذين يجعلون خطاب ظواهر الشرع خاصًا بالعوام الذين يقفون عند ظاهر اللفظ، أما أهل الصفوة فإن الظاهر عندهم ليس إلا وسيلة لابد من تجاوزها إلى الحقيقة المقصودة. ولا مانع عند هؤلاء أن نجد فى مقالاتهم التى يعبرون بها عن الحقيقة التى أدركوها بأذواقهم ما يتعارض مع الشريعة، فصرح بعضهم – مثلا – بأن القرآن كله شرك وإنما التوحيد فى كلامنا، وصرح آخرون بوحدة الأديان وتساوت عنده الأضداد. فلا خير ولا شر، ولا طاعة ولا معصية، ولا كفر ولا إيمان.

والعارف الناضج عندهم هو الذى يلغى من حسابه معنى الأضداد. وتستوى فى نظره جميع المذاهب والأديان ((فالذين يعبدون الشمس يرون الله شمسًا، والذين يعبدونه فى أشياء جامدة يرون الله أشياء جامدة، والذين يعبدونه بصفة أنه وجود واحد ليس كمثله شيء يعتقدون أن الله ليس له شبيه ولا مثيل، والعارف الحق لا يقيد نفسه أبدًا بإحدى هذه الطرق ويحكم بخطأ ما سواها، وكما أن لون الماء لون إنائه فإن الماء لا لون له، وإنما يتلون بلون الإناء الذى يحل فيه[٧] فكذلك

قلب العارف.

فالاختلاف بين الأديان كما يرى هؤلاء ليس حقيقيا ولا ذاتيًا، بل يرجع سببه إلى اختلاف القلب القابل للمعرفة؛ ولهذا يوصى بعضهم ألا (... تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل، فتكفر فى البقية... ولم تستطع أن تصل إلى الحق الصراح فى الأمر؛ لأن الإنسان يمجد ما يعتقد، فإلهه مخلوقه، ولذلك فهو يعيب عقائد الآخرين[8].

وذهب بعض هؤلاء إلى القول بأن الأديان كلها لله عز وجل، شغل بكل دين طائفة، لا اختيارا منهم بل اختيارًا عليهم، فمن لام أحدًا ببطلان ما هو عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية، والقدرية مجوس هذه الأمة. واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هى ألقاب مختلفة وأسامى متمايزة، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف[9].

وتحتل قصة موسى والخضر مكانة كبيرة فى التراث الصوفى، حيث يستدلون بها على أن شهود الحقيقة والوقوف عليها قد لا يتاح لكل العارفين؛ لأنها ليست كسبا يصل إليها العارف بالرياضة فقط، بل إنها عطاء ووهب إلهى لمن اصطفاه الله واختاره واجتباه من عباده، وليس كل العارفين مؤهلين لهذا الاجتباء ولا مرشحين لهذا الاصطفاء، فالله أعلم حيث يجعل هبته فى قلوب من يشاء من عباده.

ولم يكن غريبا عندهم أن يصرحوا بأن أهل الحقيقة قد يعلمون من الأمور ما يجهله غيرهم -- حتى الأنبياء -- كما كان الخضر يعلم أمورا يجهلها موسى النبى؛ فقد سأله موسى عن قصة السفينة والجدار والغلام، التى أوردها القرآن فى سورة الكهف. ولما كان الخضر من أهل الحقيقة فقد أجاب موسى عن الحقيقة التى سأل عنها لجهله بها، وكثر الحديث عن هذا الشأن فى تراث الصوفية، فكل منهم وظف هذه القصة بطريقته الخاصة يثبت لنفسه ولغيره أن أهل الحقيقة يعلمون من الأمور ما يجهله أهل الشريعة.

والحقيقة التى يتحدث عنها هذا النمط من الصوفية هى الحقيقة الكونية

التى يخضع لسلطانها كل الموجودات، ما عظم منها وما صغر. أما الحقيقة الدينية فلا يقفون عندها؛ لأنها من نصيب العوام فقط، وهذا بخلاف أئمة الصوفية الكبار الذى يجمعون فى موقفهم بين الحقيقتين الدينية والكونية معا. ولا يفرقون بينهما، ويرون أن الشريعة بلا حقيقة نفاق، والحقيقة بدون شريعة إلحاد.

والحقيقة التى يتكلم عنها الصوفية لا يمكن الوصول إليها عن طريق البرهان العقلى ولا الجدل الكلامى ولا مطمع لأحد فيها بتحرير العبارات وتنميق الكلمات، بل الطريق إليها يكون بالإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، والتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، ويبدأ السالك طريقه بإحياء القلب بالذكر والدعوات والرياضات النفسية، وتبدأ معها المشاهدات والمكاشفات، ثم يترقى العارف درجة بعد درجة حتى يقف على حقيقة الأمر كما هو عليه فى نفسه، ويرى الأمور كما هى فى اللوح المحفوظ، يقول الإمام الغزالى: لم يحصل له ذلك بنصب دليل ولا إقامة البرهان، بل هو نور يقذفه الله فى القلب فيغمره من حيث لا يدرى. وقد يسمى البعض هذا لونا من المعرفة الدينية تأثرا بقصة موسى والخضر الذى قال عنه القرآن الكريم ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف: ٦٥) ويرشدنا العارفون إلى أن هذه الحقيقة لا يكشف عنها إلا لأصحاب القلوب الصالحة؛ لأن تكون محلاً لها. وأمينة على أسرار الغيوب التى تنكشف لها، والتى قد يعجز العقل عن فهمها وإدراك معناها[١٠].

وتتفاوت درجات أهل الحقيقة فى هذا المقام حسب استعداد قلوبهم لتقبل ما يفيض عليها من الحقائق بين الولى والنبى، ويشبه الغزالى ما يفيض على قلوب المحققين من المعرفة بضوء القمر الذى يدخل البيت من نافذة حقيقية فيقابله سطح مرآة عاكسه للضوء على الأرض، فيراه الناظر فيعلم أن الضوء على الأرض تابع لما على المرآة الموجودة على الحائط، وما على المرآة تابع لما فى القمر، وما فى القمر تابع لما فى الشمس؛ إذ منها يشرق النور على القمر. وهذه الأنوار يتبع بعضها بعضا، وبعضها أكمل من بعض وأعلى مقاما، ولكل درجة منها مقام يخصه،

وبين هذه المراتب تتفاوت درجات المحققين العارفين وتترقى حتى يصلوا إلى مشاهدة الحقيقة، فيروا بالمشاهدة العيانية أنه ليس فى الوجود إلا الله. وأن كل شيء هالك إلا وجهه؛ لأن كل شيء إذ نظرت إليه باعتبار ذاته فهو عدم محض، فهو هالك أزلاً وأبدًا، ولا يمكن تصوره إلا كذلك، وإذا نظرت إليه باعتبار خالقه كان وجودا فإذا لا موجود إلا الله.

والعارفون ليسوا فى حاجة إلى قيام القيامة حتى يسمعوا هذا النداء. كل شيء هالك إلا وجهه؛ لأن هذا النداء لم يفارق أسماعهم، وقد اتفق العارفون أنه بعد عروجهم إلى سماء الحقيقة لم يروا فى الوجود إلا الله الواحد الحق، وعند ذلك انتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهامت فيه عقولهم، ولم يبق فيها متسع لغير ذكر الله، فلما لم يبق عندهم إلا الله فكرًا وسكرًا وقع دونه سلطان عقولهم، فقال بعضهم: أنا الحق. وقال الأخر: سبحانى ما أعظم شأنى. وقال الثالث: ما فى الجبة إلا الله [١١].

ومن هذا (المقام) يتكلمون عن حقيقة التوحيد ويعرفون الموحد الحق بأنه الذى لم يحضر فى شهوده غير الواحد. فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه ربما كان واحد، وهذا هو غاية التوحيد وحقيقته عندهم [١٢] بخلاف توحيد العوام الذى مجرد نطق باللسان دون تصديق بالجنان ولا فائدة فيه.

وإذا سأل سائل كيف يرى الكل واحدا، مع أن الكثرة ماثلة فى العيان، كان الجواب إن هذا هو غاية علوم المكاشفة.

وأسرار هذا اللون من العلوم لا تتسع الألفاظ للتعبير عنها، ولا تسطر فى كتاب، وقد قال المحققون منهم: إن هذا سر الربوبية، وإفشاء سر الربوبية كفر. وفوق ذلك فإن هذا العلم ليس متعلقا بعلم المعاملة، والفرق بينهما أن المحقق وهو فى عين الجمع لا يرى إلا الواحد فى كل شيء فليس هناك كثرة، وغيره ملتفت إلى الكثرة فلا يرى إلا التفرقة.

وأهل الحقيقة وأرباب المشاهدات قد أنعم الله عليهم بفهم لغة الكون، ذراته

ومجراته، حتى سمعوا تقديس الكائنات لربها، وشهادتها على نفسها بالعجز، كلام بلا حروف ولا أصوات، بحيث لا يسمعه كل من هم عن السمع لمعزولون، وعلموا أن لكل ذرة من ذرات الكون مناجاة مع خالقها بلغتها الخاصة بها، المستمدة من بحر كلمات الله التى لا تتناهى، وعرفوا أنها تتناجى مع بارئها بأسرار عالم الملك والملكوت، وعلموا أن إفشاء هذه الأسرار لؤم فجعلوا صدورهم قبورًا لها، وضنوا بها على غير أهلها حفظا وتكريما لأسرار الأمانة التى أودعها الله — سبحانه — فى قلوبهم، تحقيقا لقول النبى ﷺ: «إذا ذكر القدر فأمسكوا»[13].

وعند هذا المستوى من رؤية الحقيقة الكونية زلت أقدام وضلت أفهام آخرين، فصرح بعضهم بالقول بالحلول والاتحاد وصرح بعضهم بوحدة الوجود، وصرح بعضهم بإسقاط التكاليف الشرعية؛ لأنها عندهم من حظ العوام، وصرح بعضهم بأنه على قدر من العلم بالغيوب التى عزت على الأنبياء، وكل ذلك كان سببه — عندهم، أنهم أهل الحقيقة. وأنهم رأوا الحقيقة الكونية، وأنهم أصحاب العلم، فظهر نوع من الغلو فى التعبير عن هذه المقامات فى كتابات بعضهم أمثال التلمسانى والحلاج وابن الفارض والرومى وابن عربى وغيرهم، جعلت الكثير من كبار الصوفية وأئمتهم يتبرأون منها ويردونها على أصحابها.

ومن منطلق رؤيتهم للحقيقة أخذ بعضهم يشرح نظرية الخلق قائلا: تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق. وجرى فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهد سبحانه ذاته فى ذاته، وفى الأزل حيث كان الحق ولا شىء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه فكان هذا تجليًا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسببَ فى الكثرة الوجودية، ثم شاء الحق أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر فى الأزل.

وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه وهى آدم.. والذى

جعله الله صورته أبد الدهر.. وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه هو هو[١٤].

سبحان من أظهر ناسوته
سرَّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا
فى صورة الآكل الشارب

وتكلموا عن قدم النور المحمدى انطلاقا من رؤيتهم الحقيقة الكونية أيضًا،وأن الحقيقة المحمدية كانت قبل الأكوان.ومن نور محمد ﷺ يستمد الأنبياء جميعًا أنوارهم" ... فأنوار النبوة من نوره برزت،وأنوارهم من نوره ظهرت،وليس من الأنوار نور أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صار صاحبَ الكرم. العلومُ كلها قطرة من بحره،الحكمة كلها غرفة من نهره،الأزمان كلها ساعة من دهره"[١٥].

وقد انتقلت أفكار الحلاج من بعده إلى كثير من القائلين بالحقيقة وأنها فوق الشريعة ، وما ترتب على ذلك من القول إما بالاتحاد وإما بوحدة الوجود ، كابن الفارض الذى يقول فى قصيدته التائية :

كلانا مصل واحد ساجد إلى
حقيقته بالجمع فى كل سجدة
وما كان لى صلى سواى ولم تكن
صلاتى لغيرى فى أدا كل ركعة[١٦]

وعند رؤية المحققين هذه الحقيقة الكونية يكون الطريق الصوفى قد وصل إلى نهايته، فتحرر النفس البشرية تدريجيا من قيود المادة، ومن كل معانى البشرية؛ لتتحد بصفات الربوبية ،ويتلاشى الوجود الحسى ليستغرق المحقق فى الوجود الإلهى، فتنعدم عندهم الكثرة والتفرقة ولا يدرون ما الشريعة وما طقوسها وما شعائرها، وعندها يعيش الصوفى حالة الفناء على أمل العودة إلى عالمه البشرى وهو فى حالة الاتحاد ، حيث يظهر له وهو فى كثرته معنى التفرد ، وفى تعدده معنى التوحد.وفى هذه العودة إلى عالم الظاهر يتحقق له أمران:

١- الأول: أنه يجعل الشريعة رداء الظاهر والحقيقة رداء الباطن.

٢- الثانى: أنه بهذه العودة يعتبر نموذجا للرجل الكامل.

ويعلق التلمسانى على هذه الرحلة فى طلب الحقيقة قائلا: إن هناك أربعة مراحل

يقطعها الصوفى فى طريقه إلى الفناء عن الظاهر واستغراقه بالحقيقة فى الباطن:

الأولى: تبدأ بالمعرفة وتنتهى بالفناء الكامل.

الثانية: تبدأ حين يحل البقاء محل الفناء.ومن وصل إلى هذه الدرجة يكون قد رحل فى الحق إلى الحق بالحق حتى يصير هو حقا، ولا يزال يرحل حتى يصير هو قطبًا. وهذه مرتبة الإنسان الكامل، ويصير بذلك مركز العالم الروحى. وجميع المراتب تدور حول مرتبته، وعنده يتلاشى معنى المكان فلا قرب هناك ولا بعد،ويكون العلم والمعرفة أنهارا من محيطه يمد بها من يشاء، وله أن يهدى من يشاء إلى سبيل ربه، ولا يطلب فى ذلك إذنا من أحد، وقبل أن يوصد باب النبوة كان نبيا، وفى أيامنا هذه يدعى شيخا، وهو عون لمن يرجو معونته؛ فقد جمع فى نفسه جميع الأحوال الجليلة للنوع البشرى.

٣ـ المرتبة الثالثة للمحقق (الإنسان الكامل): يتجه فيها بكل همته إلى خلق الله فيكشف عن نفسه لهؤلاء الذين فشلوا فى التحرر من أوصافهم الترابية كل بحسب درجته، فهو يبدو لصاحب الدين متدينا، وللمتأمل عارفا، وللعارف الذى فنى عن ذاتيته واقفا، ويبدو للواقف قطبا. فهو أفق كل مرتبة صوفية.

٤ـ المرتبة الرابعة: حيث تنتهى عند فناء الإنسان بالموت الحسى، وقد أشار إليها الرسول ﷺ وهو على فراش الموت بقوله:اللهم الرفيق الأعلى.

ويكشف التلمسانى فى هذا النص عن مراتب العارف المحقق، وكيف يتدرج فى طريق المعرفة حتى يصير إنسانا كاملا تمثلت فيه جميع صفات الربوبية، ويكون كالمرآة التى يكشف الله فيها عن نفسه لنفسه بنفسه، فتتلاشى الكثرة ولا يكون إلا الوحدة والتفرد، ولا تكون إلا الحقيقة المطلقة.

ويشرح الغزالى حال القوم فى سلوكهم نحو سماء الحقيقة قائلا: العارفون بعد العروج إلى سماء الحقيقة اتفقوا على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق،لكن منهم من كانت له هذه الحال عرفانا علميا، ومنهم من صار له ذلك ذوقا وحالا، وانتفت عنهم الكثرة

بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة، واستهوت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه، ولم يبق فيهم متسع لغير ذكر الله، ولا لذكر أنفسهم أيضا، فلما لم يبق عندهم إلا الله، فكرا وسكرا، وقع عنده سلطان عقولهم فقال بعضهم: أنا الحق، وقال الآخر سبحانى ما أعظم شأنى. وقال الآخر، ما فى الجبة إلا الله. وكلام العشاق فى السكر يطوى ولا يحكى، وتسمى هذه الحال عند البعض اتحادًا، وبلسان أهل الحقيقة تسمى توحيدا، ووراء هذه الحقيقة أسرار لا يجوز الخوض فيها[١٧].

وقد تكلم الصوفية عن درجات العارفين ومراتبهم فى الوصول إلى الحقيقة، فتكلموا عن الشيخ القطب والنقباء والإبدال والنجباء، وكلها مراتب للأولياء السالكين طريق الحقيقة، لكل مرتبة منها مكانها ومكانتها فى المعرفة حتى يصل السالك إلى مرتبة الأبدال فيقف على معرفة الغيب فيعلم منه ويعلِّم.

وقد وصف ابن عربى صاحب هذا المقام فقال: إنه مطّلع على الغيب من غير حجاب، جمع الخير ويتحكم بالمشيئة لا بالاسم، قد استوت طرفاه فأزله مثل أبده، تدور عليه جميع المقامات ولا يدور هو عليها، له يدان يقبض بهما ويبسط فى عالم الغيب والشهادة عن أمر الحق، ولاية وخلافة، حمال أعباء المملكة، وله فى الكون وقائع مشهودة، متفرد بلا انفراد، متواتر الأحوال، ذو نور طامس شعاعاته محرقة، وإرادته مقلقة، يرد عليه ما لا يعرف[١٨].

وكبار الصوفية يعتذرون عن العبارات التى صدرت عن أصحاب هذه الأحوال يفهم منها الحلول أو الاتحاد أو وحدة الوجود. ويقولون إنهم فى حال فنائهم عن ذواتهم صدرت عنهم هذه العبارات، ولا يصح أن تحكى عنهم؛ لأن ما يقال فى حال السكر يطوى ولا يحكى[١٩].

ويصور لنا الجنيد – سيد الطائفة – ضرورة الربط بين الظاهر والباطن، بين الشريعة والحقيقة، فى حوار جرى بينه وبين أحد المريدين، وضح فيه ضرورة الربط بين عمل الجوارح فى عمل القلب بحيث لا ينفك احدهما عن الآخر. فلقد

زاره رجل أدى فريضة الحج وجلس مع الجنيد، ودار بينهما الحوار التالى:

الجنيد: أرحلت عن جميع ذنوبك حين رحلت عن دارك للحج؟

الرجل. لا.

الجنيد: فأنت إذن لم ترحل. أى لم تحج.

الجنيد: حين خرجت من دارك وقطعت الطريق على مراحل وأقمت فى منزل كل ليلة هل قطعت مرحلة فى الطريق إلى الله. وهل قطعت مقاما فى طريق الحق فى ذلك المقام..؟

الرجل: لا.

الجنيد: إنك إذن لم تغادر منزلك ولم تقطع الطريق..

الجنيد: حين لبست ثوب الإحرام فى الميقات هل خلعت صفات البشرية وأنت تخلع ثوبك..؟

الرجل لا.

الجنيد: إنك إذن لم تحرم.

الجنيد: حين وقفت بعرفة هل تأملت فى الله فبدأ الكشف والمشاهدة عندك؟

الرجل. لا.

الجنيد: إنك إذن لم تقف فى عرفات،

الجنيد: حين أفضت إلى مزدلفة فجمعت حصاتك وأحرزت مرادك وقضيت مناسكك هل رفضت جميع أغراضك الجسدية؟

الرجل: لا.

الجنيد: إنك لم تُفضْ إلى مزدلفة.

الجنيد: إنك حين طفت حول البيت هل شاهدت لطائف جمال الحق فى لطائف محل التنزيه. وهل أدركت الجمال الإلهي فى محل الطهر.؟

الرجل. لا.

الجنيد: إنك إذن لم تُطف بالبيت.

الجنيد: إنك حين سعيت بين الصفا والمروة هل أدركت درجة الصفاء والمروءة؟

الرجل: لا.

الجنيد: إنك إذن لم تسع.

الجنيد: حين ذهبت إلى مُنى هل تخلصت من جميع المنى؟

الرجل: لا.

الجنيد: إنك إذن لم تذهب إلى منى.

الجنيد: لما وصلت إلى مكان الأضحية وضحيت هل ضحيت بجميع رغبات النفس؟ ونحرت كل متاع الدنيا؟

الرجل: لا

الجنيد: إنك إذن لم تُضحِّ.

الجنيد: حين ذهبت لرمى الجمرات هل رميت كل ما معك من أفكار جسدية؟

الرجل: لا؟

الجنيد: إنك إذن لم ترم الجمرات. بل ولم تؤد على ذلك حجا، فعد بهذه الصفات لكى تصل إلى مقام إبراهيم الخليل عليه السلام [٢٠].

ويقصد الجنيد من هذا الحوار أن يقفنا على ضرورة ربط الشريعة بالحقيقة، وأن التلازم بينهما جمع بين روح الشريعة وظاهرها. كالحياة التى تجمع فى الإنسان بين الجسد والروح، ولا حياة لأحدهما بدون الآخر.

أ. د/ محمد السيد الجليند



الهوامش:

(١) انظر الرسالة القشيرية ص٤٣ كشف المحجوب للهجويرى ٦٢٦/٢ - ٦٢٧.

(٢) اصطلاحات الصوفية لابن عربى بذيل التعريفات للجرجانى ص٢٣٧.

(٣) الطبقات الكبرى للشعرانى ص٤.

(٤) انظر لطائف المنن لابن عطاء الله السكندرى ص٩٧ نقلا عن التصوف الإسلامى د. أبو الوفا التفتازانى ص٦١.

(٥) راجع المواقف للنفرى ص٣٤.

(٦) تذكرة الأولياء ١٢٧/١.

(٧) انظر أخبار الحلاج ص٢٩. عن محاضرات فى التصوف الإسلامى، د. التفتازانى ص١٠٤.

(٨) راجع لواقح الأنوار لعفيف الدين التلمسانى ٢١٩/١، الفتوحات لابن عربى ٢١٦/٢- ٢١٧، نصوص لم تنشر لابن عربى بذيل ختم الأولياء للترمذى ص ٤٨٢- ٤٨٣، الصوفية فى الإسلام ص ٨٤- ٨٥ نيكلسون.

(٩) لواقح الأنوار ٢١٩/١، الصوفية فى الإسلام ٦ نيكلسون.

(١٠) راجع فى ذلك الإحياء للغزالى ١٧/٣، المنقذ من الضلال ص ٤٥، دراسات فى الفلسفة الإسلامية، التفتازانى ص١٦٢.

(١١) من قضايا التصوف الجليند ص١٨٠.

(١٢) انظر مشكاة الأنوار للغزالى ص١٤٩- ١٩٧ ويشير بذلك الغزالى إلى عبارات البسطامى والحلاج والشبلى.

(١٣) الإحياء ص٢٤٨٧ ط الشعب.

(١٤) الإحياء: ص ٢٤٩.

(١٥) الطواسين ص١٢٥- ١٢٩.

(١٦) التائية أبيات رقم ١٥٣، ١٥٤.

(١٧) مشكاة الأنوار ص٤٠- ٤١، محاضرات التصوف: التفتازانى ص ١٠٢.

(١٨) انظر الفتوحات، (١١٦/٢- ١١٧)، ختم الأولياء للترمذى ص ٤٨٢.

(١٩) مشكاة الأنوار للغزالى ص ٤٠- ٤١، الصوفية فى الإسلام نيكلسون ص١٤٢- ١٤٣، المنقذ ص ٥- ١١، الإحياء ١٧١٣.

(٢٠) كشف المحجوب للهجويرى ص ٤٢٥. بتصرف وانظر من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة ص١١٤- ١١٦.

أهم المصادر:

١- المنقذ .١٧٨.

٢- فصول ٨٣.

٣- الإحياء ٤ / ٢٧٦، ٢٥٠٨.

٤- محاضرات التصوف، التفتازانى ص٦٥، ٦١.

٥- الرسالة القشيرية ص ٤٣.

٦- كشف المحجوب ٢/٦٢٦.

٧- من قضايا التصوف ١٠٥- ١٢٣.

٨- اصطلاحات الصوفية لابن عربى ٢٢٧.

٩- التعريفات للجرجانى ٨١ بذيل التعريفات للجرجانى .

١٠- أصول الملامية، د/الفاوى ١١٩.

١١- (التصوف ١٥٨- ١٦٢).

١٢- من قضايا التصوف، محمد السيد الجليند

١٣- مراتب الأولياء.

١٤- عقائد الصوفية فى ضوء الكتاب والسنة.

الحلول

مفهوم الحلول:

اختلف العلماء فى مفهوم "الحلول" فمنهم من قال هو اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد فى الورد[1]، ومنهم من قال هو اختصاص شىء بشىء بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما هى عين الإشارة إلى الآخر. ويرى بعض آخر أن معنى حلول الشىء فى الشىء وهو أن يكون حاصلاً فيه بحيث تتحد الإشارة إليهما تحقيقاً كما فى حلول الأعراض فى الأجسام أو تقديراً كحلول العلوم فى المجردات.

وقد استعمل الفلاسفة لفظ الحلول ليدللوا به على الصلة بين الروح والبدن أو بين العقل الفعال والإنسان، ومن هنا يظهر أن استعمالهم للحلول كان عامًا فى كل شىء وفى كل جزء من كل شىء.

واستعمل بعض علماء الكلام هذا اللفظ ليعبروا به عن الصلة أو العلاقة بين جسم ومكان أو بين عرض وذاته كما استعمل للدلالة على الاتحاد الجوهرى بين الروح والبدن أو بين العقل الفعال والإنسان كما استعمل فى عقائد النصارى للتعبير عن حلول اللاهوت فى الناسوت.

واستعمل المتصوفة لفظ الحلول ليشيروا به إلى الصلة بين الرب والعبد أو بين اللاهوت والناسوت.

وهذا يعنى عندهم حلول الإله تعالى فى أجساد طوائف خاصة كالأنبياء والأئمة فاكتسبوا بذلك بعض صفات الألوهية وبهذا الاعتقاد الصوفى يدخل القائلون به من غلاة المتصوفة تحت لواء الروافض.

وقد انقسموا إلى عدة فرق نتيجة لاختلافهم فى الأشخاص الذين حلت فيهم روح الله. ومن المسلم به أن أول القائلين بهذه العقيدة من الصوفية هو الحسين بن منصور الحلاج الذى قال:

سبحان من أظهر ناسوته
سر سنا لاهوته الثاقب

وجال فيما بيننا قائمًا

فى صورة الآكل الشارب

وبعض الباحثين يذهب إلى أنه عندما قال الحلاج بهذا المذهب انزعج له كثيرون من المتصوفة حتى إنهم نسبوا إلى ابن الفارض أنه قال:

ولى من أتم الرؤيتين إشارة

تنزه عن رأى الحلول عقيدتى

والقائلون بعقيدة الحلول هذه — بحكم أنها بنية إلحادية — انقسموا إلى فريقين كما يقول ابن القيم[2]:

فريق يقول بالحلول الخاص فى بعض أفراد البشر كما ذهب إليه النصارى فى عيسى عليه السلام حيث زعموا أن اللاهوت — وهو الله عز وجل فى نظرهم — حل فى الناسوت أى فى جسد عيسى عليه السلام. كما ادعاه فى الإسلام "السبئية" أتباع عبد الله بن سبأ الذى قال هو وأتباعه بألوهية على ﷺ عنه وقد حرقهم على كرم الله وجهه بالنار، وكذلك ادعته الخطابية فى جعفر الصادق، وكان الحلاج يزعم أن الله حل فيه حتى إن علماء عصره أفتوا بردته ووجوب قتله حين ظهر بتلك المقولة الشنيعة فقتل.

وفريق يقول بالحلول العام وهم الذين تأثروا بالفلسفة الطبيعية عند اليونان من أمثال "انكسمندر" و"أنكسمنس" و"هيرقليطس" يرون أن الله عز وجل حلَّ بذاته فى كل جزء من أجزاء العالم بحيث لا يخلو من مكان. ويشبهونه — تعالى الله عما يقولون — بالهواء الذى يملأ الخلاء ومع ذلك لايراه أحد[3]. ومنهم من يقول إن هذا العالم جسم كبير والله عز وجل هو الروح الكامنة فى هذا الجسم المدبرة له فهو سارٍ فى جميع أجزائه كحلول وسريان الروح فى البدن الإنسانى والحيوانى[4]. وهناك من الباحثين من يقسم الحلول إلى قسمين غير اللذين سبق ذكرهما وهما: "الحلول السريانى"، وهو أن يكون الحال ساريًا فى كل جزء من أجزاء سطحه، و"الحلول الطريانى" وهو بخلاف الأول كحلول النقطة فى الخط فإنها حالة فيه ولم تتجاوز عن محلها[5].

وبعبارة أخرى: "فالحلول السريانى" عبارة عن اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كحلول ماء الورد فى الورد، ويسمى السارى حالاً والمسرى فيه محلاً. و"الحلول الجوارى". وهذا يدل على أن التقسيمين للحلول مضمونهما واحد وإن اختلفا فى

اللفظ والصيغة.

أما الحلول الذى يقول به الصوفية فهو عبارة عن اتصال بين العبد والرب فى وحدة غير منفصلة، ويقولون بحلول اللاهوت فى الناسوت، وعلى هذا يتلاشى أنا فى أنت تمامًا ولا يتميز الخلق عن الخالق، وهم بهذا يختلفون عن نظرية الاتصال التى قال بها الفارابى والتى تعتبر عند بعض الباحثين فى التصوف مجرد سمو إلى العالم العلوى وارتباط بين الإنسان والعقل دون أن يمتزج أحدهما بالآخر.

هذا. ويجدر بنا أن نتناول — هنا — هذه العقيدة عند الأمم التى كانت تقوم فلسفتها عليها، وهى وإن كانت تقوم على أساس واحد عند جميع القائلين بها إلا أن لكل مذهب أو أمة قالبًا خاصًا صورته فيه حسب ما عليه عقيدتها وأهواؤها ورغباتها.

فالهنود مثلاً كانوا يعتقدون أن بعض آلهتهم حلت فى إنسان اسمه "كرشنا"[٦] والتقى فيه الإله بالإنسان أو حل اللاهوت فى الناسوت فى "كرشنا" — كما يعبر المسيحيون عن المسيح — ويصفونه بأنه البطل الوديع المملوء ألوهية لأنه قدم شخصيته فداء للخليقة عن ذنبها الأول. ويقولون: بأن عمله لا يقدر عليه أحد سواه، ويعتقدون أن الإله "وشنو" وهو الابن وثانى الأقانيم قد حل فيه، ومن الغريب أنهم[٧] يذكرون حول "كرشنا" من الأساطير والعجائب ما يشبه ما جاء فى الإنجيل عن المسيح[٨]. وتعددت آلهة الهنود حتى وصلت إلى ثلاثة وثلاثين إلها تعرضت للإنكماش والتقلص بفعل المؤلهين والمعتقدين وطرأ عليها من التغيير والتبديل ما حصر هذه الآلهة فى ثلاثة أقانيم، وذلك أنهم توهموا أن للعالم ثلاثة آلهة هى: (براهما) وهو الإله الخالق مانح الحياة و (سيفا أوسيوا) وهو الإله المحزب المفنى و (دشتو) وهو الإله الذى حل فى المخلوقات ليقى العالم من الفناء التام[٩].

وعن عقيدة الحلول وعلاقتها بوحدة الوجود يقول إبراهام وولف فى مقاله فى دائرة المعارف البريطانية: إن وحدة الوجود — ووحدة الوجود أعمق من الحلول —فى الفلسفة واللاهوت تعنى النظرية التى تقول إن الله هو كل شىء وكل شىء هو الله. فالكون ليس خلقًا متميزًا عن الله فالله هو الكون والكون هو الله. وهذا مطابق للنظرية التى تقول إن العلاقة بين الله

والعالم هى علاقة هوية بسيطة[١٠].

والأوبنشاد تشير هى الأخرى إلى نظرية الحلول والقول بوحدة الوجود وخاصة فى المقطع الذى جاء فيه:

إنك أنت النار. وأنت الشمس . وأنت الهواء. وأنت القمر. وأنت الفلك المرصع بالنجوم. ... أنت المرأة وأنت الرجل. وأنت الشاب وأنت الصبية[١١].

والحلول: شطح[١٢] من شطحات الصوفية ودعوى من دعاويهم وأظهر من قال به وادعاه منهم "الحلاج" الذى يقسم العلم إلى علم برانى وعلم غير برانى فيقول: المنكر فى دائرة البرانى وأنكر حالى من لم يرانى... (هكذا وردت) وبالزندقة سمانى وبالسوء رمانى[١٣].

ويعنى بدائرة البرانى ماهو خارج دائرة الصوفية. والحلاج أظهر من ادعى الحلول من الصوفية فهو الذى يقول وقد سئل: كيف الطريق إلى الله؟ قال: الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد. فقال سائله بيِّن؟ قال: من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا[١٤]. وهو الذى يقول:

كفرت بدين الله والكفر واجب

علىَّ وعند المسلمين قبيح

ولعل الأمر الذى ستره بدين الله هو ما أباح به من دعاويه وشطحاته كالحلول والاتحاد وما إلى ذلك وهو الذى يقول:

رأيت ربى بعين قلبى

فقلت من أنت قال أنت

ويقول: فالحقيقة[١٥] والحقيقة خليقة. دع الخليقة لتكون أنت هو أو هو أنت من حيث الحقيقة. ولايكاد يخلو كتاب من كتب الصوفية من دفاع عن شطحاتهم من مثل القول "بالحلول"[١٦] وما إلى ذلك حتى الغزالى يجرى على هذا الدرب ويقول: ليس كل سر يكشف ويفشى ولا كل حقيقة تعرض وتجلى بل صدور الأحرار قبور الأسرار. وهنا يقول عبد القادر الجيلانى:

من فهم الإشارة فليصنها

وإلا سوف يقتل بالسنان

كحلاج المحبة إذ تبدت

له شمس الحقيقة بالتدانى

وقال أنا هو الحق الذى لا

يغير ذاته مر الزمـــان

والفرق بين بعض وبعض هو فى البوح والكتم يقول: السهروردى المقتول:

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء البائحين تباح

وإلى مثل هذا ذهب التسترى فى قوله: وهذه الطائفة (يعنى الصوفية) يستعملون

ألفاظًا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإجمال والستر على من يأتيهم فى طريقهم لتكون ألفاظهم مشتبهة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم[١٧].

هذا. ومعظم شطحات الصوفية - ومنها قولهم بالحلول - هو فى مجال العقيدة وعلاقتهم بالله[١٨]. فالحلول تنمحى معه عندهم الاثنينية أو الفرق بين الله والغير فالاثنينية مع "الحلول" أو الفرق بين الله والغير معه أيضًا اثنينية فى الظاهر فقط وفرق فى اللسان فحسب، أما الحقيقة ففى الجمع المشهود فى الجنان يقول أبو الحسن الشاذلى: ليكن الفرق فى لسانك موجودًا والجمع فى جنانك موجودًا[١٩]. فشطحهم يظهر - أكثر ما يظهر - فى القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود تلك العقائد التى عندهم فأظهرها بعض وكتمها بعض. أظهرها الحلاج فى مثل قوله:

أنا أنت بلا شك

فسبحنك سبحانى

وتوحيدك توحيدى

وعصيانك عصيانى

وعبر عنها الجيلى برفع تاء الخطاب فى قوله:

بقيت بها فيها ولاتاء بيننا

وحالى بها ماض كذا ومضارع

فقوله ولا تاء بيننا يعنى بها تاء المخاطب أى إنهما صارًا ذاتا واحدةً ومن ذلك أيضًا قول أبى تراب النخشبى لأحد مريديه: لو رأيت أبا يزيد مرة واحدة كان أنفع من أن ترى الله سبعين مرة[٢٠].

والقول بالحلول جعل من يقولون به من الصوفية يقولون بسقوط الصلاة لوصولهم إلى حضرة القدس أو لاستغنائهم عنها بما هو أهم منها أو أن الصلاة فيها تفرقة. فإذا كان الله حالاً فى العبد فلا يحتاج إلى الصلاة. ومثال ذلك ما ذهب إليه الحلاج من دعاويه فى الحج عندما قال: "حججت أول مرة فرأيت البيت، وحججت الثانية فرأيت صاحب البيت، وحججت الثالثة فلما أر البيت ولا صاحب البيت"[٢١].

ومن دعاوى أبى يزيد البسطامى فى الحلول أنه سمع رجلاً يقول: سبحان الله فقال أبو يزيد له قولك سبحان الله شرك. قال الرجل وكيف؟ قال لأنك عظمت نفسك فسبحتها. وجاء عنه أيضًا أنه قال وددت أن قد قامت القيامة حتى أنصب خيمتى على جهنم فسأله رجلٌ ولم ذاك يا أبا يزيد؟ قال إنى أعلم أن جهنم إذا رأتنى تخمد فأكون رحمة للخلق، ويقول أيضًا

إذا كان يوم القيامة وأدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار أسأله أن يدخلنى النار فقيل له لم؟ قال حتى تعلم الخلائق أن بره ولطفهُ فى النار مع أوليائه. يقول ابن الجوزى: وهذا من تلبيس إبليس على المتصوفة[٢٢].

ويذكر السهروردى فى كتابه أصول الملامتية وغلطات الصوفية أن طبقة من الصوفية تكلمت فى الحلول[٢٣]. فقالوا: إن الله تعالى اصطفى نسما حل فيها بمعنى الربوبية فأزال عنها المعانى البرية فمن قال به أو تحقق فيه أو ظن أن التوحيد بدا له بما أشار من هذه المقامات فهو كافر حقاً. وإنما أخطأت الحلولية - إن صح عنهم مقالتهم - لأنهم لم يميزوا بين القدرة التى هى صفة القادر وصنعة الصانع فضاعت عقولهم وافترقوا فى قولهم فمنهم من يقول بالأنوار ومنهم من يقول: بالنظر إلى الشواهد والمستحسنات وغير المستحسنات ومنهم من قال إنه حال فى المستحسنات فقط ومنهم من يقول هذا على الدوام ومنهم من يقول وقتا دون وقت وكل هذا كفر وإفك وضلال[٢٤].

درجة الحلول عند الصوفية:

الحلول درجة أو مرتبة من مراتب التوحيد والفناء الصوفى وهو الحال التى تتوارى فيها آثار الإرادة والشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الحق. فيصبح الصوفى وهو لايرى فى الوجود غير الحق ولايشعر بشىء فى الوجود سوى الحق وفعله وإراداته[٢٥]. وقد كان أبو يزيد البسطامى المتوفى ٢٦١هـ أسبق من تكلم فى موضوع الحلول والفناء واعتبره الدرجة القصوى فى سلم معراجه الروحى وله فيه أقوال رمزية غريبة تعتبر من قبيل ما يسمى بالشطحات الصوفية جمعها السبكى المتوفى ٤٧٦هـ وأبو نصر السراج فى كتاب اللمع وغيرهم.

ومن شطحاته قوله وقد سئل: كيف أصبحت؟ قال: لاصباح ولامساء إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة وأنا لاصفة لى، ومن ذلك قوله للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره. ويقول أيضًا خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منى فىَّ: يا من أنت أنا. فقد تحققت بمقام الحلول والفناء فى الله[٢٦].

والسراج والقشيرى كل منهما أدرك إمكان الانتقال من وصف حال الفناء الصوفى إلى وضع نظرية ميتافيزيقية فى

طبيعة الوجود كنظرية الحلول أو وحدة الوجود أو ما شابه ذلك ... أى الانتقال من قول الصوفى أننى فى حال خاصة هى حال الوجد أو الفناء لاشعور لى إلا بالله أو أننى لا أشهد سوى الله إلى القول بالحلول، وهذا الانتقال طبيعى واحتمال الوقوع فيه احتمال كبير.

والحلول لايلبث إلا قليلاً عند الصوفية حتى يؤدى إلى الاتحاد الذى يعنى رفع الاثنينية. ذكر عن الشبلى أنه قال لرجل أتدرى لم لا يصح توحيدك؟ فقال الرجل: لا. فقال له الشبلى لأنك تطلبه بك. وفى هذا المعنى يقول الحلاج:

بينى وبينك إنى ينازعنى
فارفع بفضلك إنيتى من العين

فهو يعانى من جراء شعوره بإنيَّة نزاعًا نفسيًا محضًا ولا يخلو له صفاء التوحيد لعدم صفاء شهوده وفنائه ولذلك يتضرع إلى الله أن يرفع "الإنَّ من البين". و"الإنَّ" هو الوجود الشخصى المتعين، "الأنا" فهو لايريد إنية الأنا والأنت بل يريد حالا تفنى فيها الأنا وتبقى الأنت وحدها أو بعبارة أخرى يريد حالا تنمحى فيها التفرقة بينهما.

فالحلول شهود الحق فى قلب الصوفى حيث تمحى الاثنينية وتتجلى الوحدة ويفنى المتناهى وفى هذه الحال يرى الصوفى الله وحده فى نفسه ولا يرى نفسه.

ومن آثار عقيدة الحلول عند الصوفية إكثارهم من التأمل فيه حيث ينصرف الصوفى بجميع قواه إليه وحده ولا يشغل قلبه بسواه ويأنس بذكره ويستوحش ببعده، ويطرب لرضاه وينزعج لغضبه أو على حد قول الصوفية أنفسهم يفنى كلية فى محبوبه وجاء فى ذلك.

لما علمت بأن قلبى فارغ
ممن سواك ملأته بهواكا
وملأت كلى منه حتى لم أدع
منى مكانًا خاليًا لسواكا
فالقلب فيه هيامه وغرا مه
والنطق لاينفك عن ذكراكا

ومن آثار الحلول عندهم ظهور الإشراق فى قلب الصوفى وهو يظهر على أنحاء. فقد يظهر فجأة قويًا شديدًا وقد يبدو خافتًا ثم يأخذ فى القوة واللمعان. يقول قائلهم:

فما نظرت عينى إلى غير وجهه
ولا سمعت أذنى خلاف كلامه

هذا. ويتفاوت الصوفية بين القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود: فمنهم

من يقول: "ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله ومنهم من يقول ما رأيت شيئًا إلا ورايت الله بعده أو معه ومنهم من يقول: ما رأيت سوى الله وهذا مقام وحدة الشهود. ومما ذكر عن البسطامى فى هذا الشأن أنه قال: رفعنى مرة فأقامنى بين يديه وقال لى يا أبا يزيد إن خلقى يحبون أن يروك فقلت زينى بواحدانيتك وألبسنى أنيَّتك وارفعنى إلى أحديتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. إلا أن الطوسى يفسر ذلك بما يبعده عن القول بالحلول حين يرى أن قول أبى يزيد رفعنى مرة فأقامنى بين يديه يعنى أشهدنى ذلك وأحضر قلبى لذلك لأن الخلق كلهم بين يدى الله تعالى لا يذهب عليه منهم نفس ولا خاطر ولكن يتفاضلون فى حضورهم لذلك ومشاهدتهم ويتفاوتون فى صفاتهم من كدورة ما تحجب بينهم وبين ذلك من الأشغال القاطعة والخواطر المانعة[٢٧].

وقد جاء فى الحديث أن النبى ﷺ كان إذا أراد أن يدخل فى الصلاة يقول: «وقفت بين يدى الملك الجبار». ويشرح الطوسى عبارة البسطامى فيقول: وأما قوله: "قال لى" و"قلت له" فإنه يشير بذلك إلى مناجاة الأسرار وصفاء الذكر عند مشاهدة القلب لمراقبة الملك الجبار فى آناء الليل والنهار وأما قوله: زينى بوحدانيتك وألبسنى أنيّتك وارفعنى إلى أحديتك فإنه يريد بذلك الزيادة والانتقال من حال إلى حال المتحققين بتجريد التوحيد والمفردين لله بحقيقة التفريد.

وأما قوله ألبسنى أنيَّتك حتى إذا رآنى خلقك قالوا رأيناك فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك. فهذا وأشباهه يصف فيه البسطامى فناءه وفناءه عن فنائه... وكل ذلك مستخرج من قوله ﷺ يقول الله تعالى مازال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت عينه التى يبصر بها وسمعه الذى يسمع به ولسانه الذى ينطق به ويده التى يبطش بها. كما جاء فى الحديث.

ويقول أحدهم فى وجده وحبه لمخلوق مثله قال يصف محبوبه:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

فإذا أبصرتنى أبصرتنا

نحن روحان معا فى جسد

ألبس الله علينا البدنا

فإذا كان مخلوق يجد بمخلوق حتى يقول: مثل ذلك فما ظنك بما وراء ذلك وجاء عن أحد الحكماء أنه قال لا يبلغ المتحابان حقيقة المحبة حتى يقول: الواحد للآخر يا أنا[٢٨].

والحلول عند الغزالى يتصور بأن يقال إن الرب حل فى العبد أو العبد حل فى الرب تعالى ويقول: وهذا لو صح لما أوجب الاتحاد ولا أن يتصف العبد بصفات الرب لأن صفات الحال لا تصير صفة المحل بل تبقى بصفة الحال كما كان.

الحكم على القول بالحلول:

يرى العلماء أن القول بالحلول باطل ومستحيل ووجه استحالة الحلول – عندهم – لا يفهم إلا بعد فهم معنى الحلول فإن المعانى المفردة إذا لم تدرك بطريق القصود لم يمكن أن يعلم نفيها أو إثباتها فمن لا يدرى معنى الحلول فمن أين يدرى أن الحلول موجود أو محال. إذ أن المفهوم من الحلول أمران: أحدهما النسبة التى بين الجسم ومكانه الذى يكون فيه وذلك لا يكون إلا بين جسمين فالبرئ عن معنى الجسمية يستحيل فى حقه ذلك.

والثانى: النسبة التى بين العرض والجوهر فإن العرض يكونه قوامه بالجوهر فقد يعبر عنه بأنه حال فيه وذلك محال على كل ما قوامه بنفسه فلا يتصور الحلول بين عبدين فكيف يتصور بين العبد والرب تعالى[٢٩].

وإذا بطل الحلول والانتقال والاتحاد والاتصاف بأمثال صفات الله تعالى على سبيل الحقيقة بطل القول بأن معانى أسماء الله تصير أوصافًا للعبد إلا على نوع من التقييد خال عن الإبهام، وإلا فمطلق هذا اللفظ موهم وثمة فرق بين السلوك والوصول وبين السالك والواصل.

فالسلوك هو تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف والعبد فى كل ذلك مشغول بنفسه عن ربه إلا أنه مشتغل بتصفية باطنه ليستعد للوصول. والوصول هو أن ينكشف له جلية الأمر وجلية الحق ويصير مستغرقًا به فإن نظر إلى معرفته؟ فلا

يعرف إلا الله تعالى، وإن نظر إلى همته فلا همة له سواه فيكون كله مشغولاً بكله مشاهدة وهما. لا يلتفت فى ذلك إلى نفسه ليعم ظاهره بالعبادة وباطنه بتهذيب الأخلاق وكل ذلك طهارة وهى البداية. أما النهاية فهى أن ينسلخ الصوفى من نفسه بالكلية ويجرد له فيكون كأنه هو، وهذا ما يسمى بالحلول[٣٠].

ويرى ابن تيمية أن قول الصوفية بالحلول وغيره هو من عبارات الشطح وإنه إن لم يكن من الكذب عليهم فهو قد صدر عنهم فى حالة غيبة وسكر وفناء أى فى حالة ضعف العقل أو غيابه وفى هذه الحالة يقول ابن تيمية يسقط تمييز الإنسان أو يضعف حتى لا يدرى ما قال... ولهذا كان من بين هؤلاء من إذا صحا استغفر من ذلك الكلام[٣١].

ويتعرض الطوسى فى كتابه اللمع لمن قالوا بالحلول من الصوفية ويخطؤهم فيما ذهبوا إليه فيه، وذلك عندما يتحدث عن جماعة من الحلولية زعموا أن الله اصطفى أجساماً حل فيها معانى الربوبية وأنزل عنها معانى البشرية. ويقول: إن صح عن أحد أنه قال بهذه المقالة، وظن أن التوحيد أبدى له ووصفه بما أشار إليه فقد غلط فى ذلك وذهب عليه أن الشىء فى الشىء مجانس للشىء الذى حل فيه، والله تعالى بائن من الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها والذى ظهر فى الأشياء فذلك آثار صنعته ودليل ربوبيته لأن المصنوع يدل على صانعه والمؤلف يدل على مؤلفه[٣٢].

وإنما أخطأت الحلولية – إن صح عنهم ذلك – لأنهم لم يميزوا بين القدرة التى هى صفة القادر وبين الشواهد التى تدل على قدرة القادر وصنعة الصانع فتاهت عن ذلك. ويذكر أن منهم من قال بالأنوار ومنهم من قال بالنظر إلى الشواهد المستحسنات نظراً بجهل. ومنهم من قال حال فى المستحسنات وغير المستحسنات ومنهم من قال حال فى المستحسنات فقط، ومنهم من قال على الدوام ومنهم من قال وقتاً دون وقت[٣٣]... وهكذا.

وبعد أن يذكر الطوسى عقيدة الحلولية عند من قال بها من الصوفية يعلق عليها بقوله إن من صح عنه شىء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة. كافر

يلزمه الكفر فيما أشار إليه. ويرى أن الأجسام التى اصطفاها الله تعالى أجسام أوليائه وأصفيائه اصطفاها بطاعته وخدمته وزينها بهدايته وبين فضلها على خلقه، ويرى أن الله تعالى موصوف بما وصف به نفسه كما وصف به نفسه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١]. وأن الذى غلط فى الحلول غلط لأنه لم يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وأوصاف الخلق لأن الله تعالى لايحل فى القلوب، وإنما الذى يحل فى القلوب هو الإيمان به والتصديق له والتوحيد والمعرفة. وهذه أوصاف مصنوعاته من جهة صنع الله بهم لا هو بذاته أو صفاته يحل فيهم... تعالى الله عز وجل عن ذلك علوًا كبيرًا.

والقول بالحلول – عند من قال به من الصوفية – له صلة بقولهم "بالفناء" و"البقاء" الذى يعنى عندهم أن العبد يفنى عما له ويبقى بما لله تعالى ويرون أن موسى عليه السلام فنى حين تجلى ربه للجبل. والفناء المطلق عند السهروردى أن يغلب كون الحق سبحانه وتعالى على كون العبد[٣٤]. ويقسم الصوفية الفناء إلى ظاهر وباطن. فالفناء الظاهر لأرباب القلوب والأحوال والفناء الباطن لمن أطلع على وثائق الأحوال وصار بالله لا بالأحوال وخرج من القلب فصار مع مقلّبه لامع قلبه[٣٥].

كما أن له صلة بقولهم بالجمع والتفرقة عندما يرون الجمع فى قوله تعالى: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ، ويرون التفرقة فى قوله: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ﴾، كما أن قوله تعالى: ﴿ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ فى نظرهم جمع، وقوله: ﴿ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا﴾، تفريق. والجمع عندهم أصل والتفرقة فرع. فكل جمع بلا تفرقة عندهم زندقة وكل تفرقة بلا جمع تعطيل. ولهم فى الجمع والتفرقة – الذى له علاقة بالقول بالحلول عندهم – لهم فى ذلك أقوال كثيرة. من ذلك أنه سئل أحدهم ممن يقولون بالحلول سئل عن حال موسى عليه السلام فى وقت الكلام فقال: أفنى موسى عن موسى فلم يكن لموسى خبر عن موسى ثم كلم فكان

المكلِّم والمكلَّم[٣٦]. وهـذا عـين القـول بالحلول.

ولكنا نرى أن كل الآيات التى استشهدوا بها على ما ذهبوا إليه من القول بالحلول غير دالة على ما ذهبوا إليه، وتقطيع آى القرآن على هذا النحو منهج فى فهم للقرآن غير سديد ، ودين الله يسر وشريعته واضحة ولا مكان فيها لحلول أو فناء ولا لجمع أو تفريق .

أ. د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى



الهوامش:

(١) بطرس البستاني، انظر دائرة المعارف ١٥٧/٧، وانظر المعجم الوسيط ١٩٣/١، ومحيط المحيط ٤٤١/١، ودائرة المعارف الإسلامية ٥٥/٨.

(٢) د. محمد خليل الهراس، شرح القصيدة النونية لابن القيم ٦٠/١، ٦١، وانظر فتاوى ابن تيمية ١٧١/٢.

(٣) د. عبد الفتاح الفاوي، انظر الفلسفة بيت الحكمة ص٦٨، دار الهاني للطباعة والنشر، القاهرة ٢٠٠٧م.

(٤) السابق ونفس الصفحة.

(٥) القاضي عبد النبي عبد الرسول أحمد شكري، جامع العلوم الملقب بدستور العلماء ٥٤/٢.

(٦) د. عبد الفتاح الفاوي، انظر الفلسفة: بيت الحكمة ٧٨، ٧٩.

(٧) أي الهنود الزينة يقولون بحلول اللاهوت في الناسوت في "كرشنا".

(٨) محمد أبو زهرة، الديانات القديمة ٢٨/١، ٢٩، ونشأت هذه الأفكار عند البرهمية لأنهم كانوا يعتقدون بحلول الآلهة في الأجسام.

(٩) د. صابر طعيمة، الكتب المقدسة قبل الإسلام، ص٢٧٥، عالم الكتب بيروت ١٩٨٥م وانظر الديانات القديمة ٢٧/١، محمد أبو زهرة.

(١٠) ولترستيس: ترجمة د.إمام عبد الفتاح، التصوف والفلسفة ص٢٥٨.

(١١) الأدنشاد: ترجمة سوانى وفردريك ص١٢٣، ١٢٤، مانشستر نيويورك.

(١٢) د. عبد الفتاح أحمد الفاوي، التصوف عرض ونقد، ص١٥٤. دار الهاني للطباعة والنشر ١٩٩٢م. القاهرة. (عبارات الشطح والدعاوى هي من تلك العبارات الفنية المركزة التي برع في سبكها شيوخ الصوفية على تفاوت فيما بينهم. فهي ليست عبارات مرتجلة أو مرسلة وليست شطحة لسان أو غفوة جنان كما يحاول بعضهم أن يصورها).

(١٣) أخبار الحلاج، طاسين النقطة. الطبعة الثانية، الإسكندرية ١٩٧٠م.

(١٤) المرجع السابق، ص٥٧.

(١٥) الحلاج، طاسين الصفاء، مكتبة الجندي ١٩٧٠م القاهرة.

(١٦) استخدمت كلمة الحلول في عصور مختلفة في تاريخ اليهودية والمسيحية والإسلام.

(١٧) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص٣٩. دار الكتاب العربي، بيروت.

(١٨) د. عبد الفتاح الفاوي، التصوف: والوجه الآخر ص١٩٩، مكتبة الهاني، القاهرة ١٩٨٤م.

(١٩) بوابة الطريق إلى مناهج التحقيق ص٦٥.

(٢٠) انظر: الفتاوى ٣٤/١٠.

(٢١) ابن الجوزي، تلبيس إبليس ص٣٤٤، إدارة المطبعة المنيرية- ط١.

(٢٢) السابق ص٢١٢.

(٢٣) بمعنى أن الله تعالى مجانس لما حل فيه. والله تعالى بائن عن الأشياء والأشياء بائنة منه بصفاتها وما أظهر في الأشياء فذلك آثار صنعته ودليل ربوبيته.

(٢٤) د. عبد الفتاح الفاوي، التصوف: الوجه والوجه الآخر ص٢٠٤.

(٢٥) أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام ص١٨٥.

(٢٦) المرجع السابق، ص١٨٦.

(٢٧) اللمع، ٤٦١/١.

(٢٨) د. عبد الفتاح الفاوى، التصوف: عقيدة وسلوكًا ص١٦٢، ١٩٩٢م.

(٢٩) محمد صادق عرجون، التصوف فى الإسلام ص١٢٢.

(٣٠) السابق نفسه.

(٣١) السيد محمود أبو الفيض المنوفى، بداية الطريق إلى مناهج التحقيق ص٦٥، الدار القومية للطباعة والنشر.

(٣٢) الطوسى، اللمع، لجنة نشر الأصول الصوفية ص٥٤١، ١٩٦٠م.

(٣٣) السابق نفسه.

(٣٤) د. عبد الفتاح الفاوى، التصوف: عرض ونقد، دار الهانى، ص٨٤، القاهرة ١٩٩٢م.

(٣٥) ابن القيم، مدارج السالكين ٢/٣١٨.

(٣٦) التصوف عرض ونقد مرجع سابق.



الخشية

التصوف عمل وسلوك قبل أن يكون أذكارًا وأورادًا، ومن أراد أن يسلك طريقه من رجاله فسوف يتجشم الكثير والكثير ويركب الصعب العسير لأن التصوف كما يعبر عنه أحد الصوفية: "عنوة لا صلح فيها".

وقد أشار الصوفية إلى بعض الوسائل التى تساعد الصوفى على انتصاره على نفسه وهيمنته عليها، وتعينه على الخشية من الله والحرص على طاعته وتقواه ومن ذلك ضبط الحواس، ومرعاة الأنفاس. فمراعاة الأوقات وشغلها بما يجب أن تشغل به مما يعين المرء على سيطرته على نفسه، وربما يستعين الصوفية على ذلك بالعزلة عن الناس، فيمن تكون العزلة خيرًا لهم. على أن من الصوفية من يكون بين الناس فى عزلة عن الناس.

تعريف الخشية وأثرها:

الخشية – عند الصوفية – حال تصيب المؤمن عند قراءته النصوص التى جاءت فى باب الترهيب والوعيد. وقد وردت مادة "الخشية" كثيرًا[1] فى القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ هُم مِّنْ خَشْيَةِ رَبِّهِم مُّشْفِقُونَ ﴾ (المؤمنون:٥٧)، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِٱلْغَيْبِ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ (الملك:٣) وهى عندهم حال من مقام الخوف والخوف اسم لحقيقة التقوى ومعنى جامع للعبادة وهى رحمة الله تعالى للأولين والآخرين.

وقال عنها سهل بن عبد الله التسترى: الخشية سر والخشوع ظاهر.

وأكثر الناس خشية عند الصوفية أعرفهم بأنفسهم وربهم ولذلك قال النبى ﷺ: «أنا أعرفكم بالله وأشدكم له خشية[2]». وقال تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾ (فاطر: ٢٨)، وإذا كملت المعرفة أثرت الخوف، ففاض أثره على القلب، ثم ظهر على الجوارح والصفات

بالتحول والاصفرار والبكاء والغشى وقد يفضى إلى الموت، وقد يصعد إلى الدماغ فيفسد العقل.

وأما ظهور أثر الخشية على الجوارح فبكفها عن المعاصى وإلزامها الطاعات تلافيًا لما فرط واستعدادًا للمستقبل. وقد ورد: «من خاف أدلج»[3] وقالوا: ليس الخائف من بكى، إنما الخائف من ترك ما يقدر عليه[4].

هذا. ومن ثمرات الخشية أنها تقمع الشهوات وتكدر اللذات فتصير المعاصى المحبوبة عند أصحابها مكروهة، وذلك كما يكره العسل من يشتهيه عندما يعرف أن فيه سما، فعندئذ تحترق الشهوات بالخوف وتحل الخشية بالقلب فيذل ويستكين ويفارقه الكبر والحقد والحسد، ويفرغ كل همه فى خوفه وخشيته، والنظر فى خطر عاقبته. وعندما يمتلئ القلب بالخشية لا يتفرغ لغيرها، ولا يكون له مشغل إلا المراقبة والمحاسبة والمجاهدة والضنَّة بالأنفاس واللحظات ومؤاخذة النفس ومحاسبتها فى الخطرات والخطوات والكلمات، ويشبِّهُ الصوفية مَنْ حاله ذلك من الخشية بحال من وقع فى مخالب سبع ضار لا يدرى أيغفل عنه فيفلت أم يهجم عليه فيهلكه فلا يشغل له إلا ما وقع فيه.

فقوة المراقبة والمحاسبة عندهم تكون بحسب قوة الخشية والخوف وقوة هاتين تكون بحسب قوة المعرفة بجلال الله تعالى وصفاته وبعيوب النفس ومابين يديها من الأخطار والأهوال. وأقل درجات الخشية ما يظهر أثره فى الأعمال أن يمنع المحظورات. فإن منع ما يتطرق إليه إمكان التحريم سمى "ورعًا"، وإن انضم إليه التجرد والاشتغال بذلك عن فضول العيش فهو "الصدق". ومما جاء عن الصوفية فى الخشية قولهم: إن الخشية هى سوط الله تعالى يسوق به عباده إلى المواظبة على العلم والعمل لينالوا بهما رتبة القرب من الله تعالى[5].

درجات الخشية:

يرى الصوفية أن للخشية درجات: درجة إفراط، ودرجة تقصير، وبينهما درجة ثالثة هى درجة الاعتدال. والمحمود منها هو درجة الاعتدال وهو عندهم — أى

الصوفية – بمنزلة السوط للدابة، فإن الأصلح للدابة ألا تخلو عن سوط، وكما أنه ليست المبالغة فى استخدام السوط بالنسبة للدابة محمودة فإن ترك استخدامه جملة بالنسبة لها غير محمود أيضًا.

والخشية المفرطة تؤدى إلى اليأس والقنوط، فهى مذمومة، لأنها تمنع عن العمل وقد تؤدى إلى المرض والوله والموت وكل ذلك مذموم، لأن كل ما يرد لأمر فالمحمود منه ما يحقق المراد المقصود منه، والمذموم فيه ما يقصر عن ذلك المراد أو يتجاوزه.

فائدة الخشية:

هى الحذر والورع والتقوى والمجاهدة والفكر والذكر والتعبد وسائر الأسباب التى توصل إلى الله تعالى، وكل ذلك يستدعى الحياة مع صحة البدن، وسلامة العقل، فإذا قدح فى ذلك شىء كان مذمومًا[6]. وعلى هذا فمقام الخشية والخوف ليس واحدًا بالنسبة للصوفية، فهم مختلفون فيه[7] فمنهم من يغلب على قلبه خشية الموت قبل التوبة، ومنهم من يغلب على قلبه الخشية من الاستدراج بالنعم أو خشية الميل عن الاستقامة، ومنهم من يغلب عليه الخشية من سوء الخاتمة، وأعلى من هذا كله عندهم خوف السابقة وخشيتها؛ لأن الخاتمة فرع السابقة والله تعالى يرفع من يشاء بغير وسيلة، ويضع من يشاء من غير وسيلة ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾ (الأنبياء:٢٣) وقد قال: «**هؤلاء فى الجنة ولا أبالى وهؤلاء فى النار ولا أبالى**»[8].

ويتساءل الصوفية – هنا – فيمن مات من الخشية والخوف، ويجيبون على تساؤلهم بأنه: ينال الموتة على تلك الحال من الخشية، مرتبة لا ينالها لو مات من غير خوف أو خشية، إلا أنه لو عاش وترقى إلى درجات المعارف والمعاملة كان أفضل، لأن أفضل السعادة طول العمر فى طاعة الله تعالى، فكل ما أبطل العمر والعقل والصحة فهو نقصان وخسران. ولذلك فإن حال الخشية عند الصوفية كانوا يكرهون هذا التماوت وكانوا يحبون حياة الناس بكل ما فيها من جد وقوة فى صالح العمل، حتى ليرى أحدهم أن خدمة فرسه الذى أعده للجهاد فى سبيل الله ومسحه أعرافه من أجلّ أنواع الخشية والعبادة[9].

هذا. والخشية تقتضى ممن يتحلى بها

ومن يصل إلى حالها فى نظر الصوفية أن يقول لا أدرى فيما لا يدرى لأن حسن من سكت لأجل الله نور ما كحسن من نطق لأجله بالعلم تبرعًا[10].

والذين هم فى حال الخشية أقسام: فمنهم الذين يخشون سكرات الموت وشدته أو سؤال منكر ونكير أو عذاب القبر، ومنهم من يخشى هيبة الوقوف بين يدى الله تعالى، ومنهم من يخشى العبور على الصراط أو يخشى النار وأهوالها أو حرمان الجنة أو الحجاب عن الله سبحانه وتعالى. وأعلى درجات الخشية رتبة هى خوف الحجاب عن الله تعالى وهى خشية العارفين وما قبل ذلك خشية الزاهدين والعابدين... وهكذا.

والصوفية بالنسبة للخشية درجات فالمريد يخشى أن يبتلى بالمعاصى والعارف يخشى أن يبتلى بالكفر، ومن الخشية عند الصوفية الخشية من النفاق حتى قال بعضهم: لو أعلم أنى برئ من النفاق كان أحب إلىَّ مما طلعت عليه الشمس، ولم يريدوا بذلك نفاق العقائد وإنما أرادوا نفاق الأعمال كما ورد فى الحديث: «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا أؤتمن خان»[11].

فضيلة الخشية:

فضيلة كل شىء تكون بقدر إعانته على طلب السعادة وهى لقاء الله تعالى والقرب منه، فكل ما أعان على ذلك فهو فضيلة قال تعالى: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ (الرحمن:٤٦) وقال: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ ﴾ (البينة:٨).

وفى الحديث عن النبى ﷺ أنه قال: «إذا اقشعر جلد العبد من مخافة الله عز وجل تحاتت عنه الذنوب كما يتحات عن الشجرة اليابسة ورقها»[12]، وفى حديث آخر: «لن يغضب الله على من كان فيه مخافة»، وقال النبى ﷺ قال الله عز وجل: «وعزتى وجلالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أجمع له أمنين. إن أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة وإن خافنى فى الدنيا أمنته يوم القيامة»[13]، وعن ابن عباس عن النبى ﷺ أنه قال: «عينان لا تمسهما النار أبدًا عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس فى سبيل الله»[14].

وكثيرة هى الأحاديث التى يوردها

الصوفية فى كتبهم عن الخشية وفضائلها. والخشية والرجاء لا يمكن المفاضلة بينهما حتى قال بعضهم: "إن قول القائل أيهما أفضل: الخشية أم الرجاء؟ كقوله أيهما أفضل: الخبز أم الماء؟".

وأيا ما يكن فالخشية والرجاء دواء وإن تداوى بهما القلوب ففضلهما يحسب الداء الموجود. فإذا كان الغالب على القلب الأمن من مكر الله فالخشية أفضل وكذلك إذا كان الغالب عليه المعصية، وإن كان الغالب على القلب اليأس والقنوط فالرجاء أفضل. أما إذا نظرنا إلى موضع الخشية والرجاء فنستطيع أن نقول إن الرجاء أفضل لأن الرجاء يستقى من بحر الرحمة والخشية تستقى من بحر الغضب. والأفضل للمؤمن الاعتدال من حيث الخشية والرجاء، ولذلك قيل لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا. وقال أحد السلف: لو نودى ليدخل الجنة كل الناس إلا رجلاً واحدًا لخشيت أن أكون أنا ذلك الرجل، ولو نودى ليدخل النار كل الناس إلا رجلاً واحدًا لرجوت أن أكون أنا ذلك الرجل، وعلق ابن قدامة المقدسى على ذلك بقوله: "وهذا ينبغى أن يكون مختصًا بالمؤمن التقى"[١٥].

وينبغى – كما يقول الصوفية – أن تتساوى الخشية والرجاء فى قلب المؤمن. وهذا عمر بن الخطاب ﷺ يسأل حذيفة بن اليمان ﷺ هل أنا من المنافقين. وإنما خشى عمر أن تلتبس حاله ويستتر عيبه عنه، فالخشية المحمودة والخوف المحمود هو الذى يحث على العمل ويزعج القلب عن الركون إلى الدنيا[١٦]. وأما عند نزول الموت فالأصلح للمؤمن الرجاء، لأن الخشية إنما طلبت للحث على العمل وليس ثمة عمل.

مقامات الخشية وبواعثها:

يرى الصوفية أن الخشية لها مقامات:

المقام الأول: الخشية من عذابه وهى خشية عامة الخلق، وسببها ومصدرها الإيمان بالجنة والنار وكونهما جزاءين على الطاعة والمعصية. وتضعف هذه الخشية بسبب ضعف الإيمان أو قوة الغفلة.

والمقام الثانى: الخشية من الله تعالى، وهى خشية العلماء العارفين، قال تعالى: ﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ﴾ (آل عمران:٣٠)،

وصفاته سبحانه وتعالى تقتضى الهيبة والخشية والخوف. فهم يخشون البعد والحجاب. ومن ضعفت خشيته من الله - والقول هنا للصوفية - فسبيله أن يعالج نفسه بسماع الأخيار والآثار فيطالع أحوال الخائفين وأقوالهم، وهم الأنبياء والعلماء والأولياء ولا يتمارى فى أن الاقتداء بهم أولى.

ومما يحث المؤمن على الخشية من الله تعالى آيات كثيرة وردت فى القرآن الكريم منها قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَٰكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (السجدة:١٣)، يقول الصوفية هنا: لولا أن الله تعالى لطف بعارفيه وروح قلوبهم بالرجاء لاحترقت من نار الخشية والخوف.

والخشية ليست خاصة بالبشر فحسب، بل إن الملائكة يخشون الله أيضًا فقد روى أن جبريل عليه السلام جاء إلى النبى ﷺ وهو يبكى فقال له النبى ﷺ ما يبكيك؟ قال: ما جفت لى عين منذ خلق الله جهنم خشية أن أعصيه فيلقينى فيها، ويروى أن آدم عليه السلام بكى ثلاثمائة عام وما رفع رأسه إلى السماء بعدما أصاب الخطيئة، كما روى أنه تعالى لما عاتب نوحًا عليه السلام فى ابنه وقال له: ﴿ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ (هود: ٤٦)، بكى نوح ثلاثمائة عام حتى صار تحت عينيه أمثال الجداول من البكاء. وقال أبو الدرداء كان يسمع لصدر إبراهيم عليه السلام إذا قام إلى الصلاة أزيز من بعد خشية وخوفًا من الله، وكان صلى الله عليه وسلم يصلى ولجوفه أزيز كأزيز المرجل من البكاء[١٧].

وقد وردت أخبار كثيرة عن خشية الصحابة والتابعين من ذلك ما ورى عن أبى بكر الصديق ﷺ أنه كان يمسك لسانه ويقول: هذا الذى أورد فى المورد وقال - من شدة خشيته يا ليتنى كنت شجرة تعضد ثم تؤكل وكذلك قال طلحة وأبو الدرداء وأبو ذر رضى الله عنهم[١٨].

وأما بالنسبة للتابعين ومن بعدهم فقد ورد عنهم بالنسبة للخشية أن على بن الحسين كان إذا توضأ اصفر وتغير فيقال له مالك؟ فيقول أتدرون بين يدى من أريد أن أقوم؟ وكان عمر بن عبد العزيز إذا ذكر الموت انتفض انتفاض الطير ويبكى حتى تجرى الدموع على لحيته.

هذه هى خشية هؤلاء ونحن أجدر

بالخشية منهم لأننا لسنا بمنزلتهم وإنما أمنَّا لغلبة جهلنا وقسوة قلوبنا، فالقلب الصافى تحركه أدنى مخالفة والقلب الجامد تنبو عنه كل المواعظ، ويرى الصوفية أن الخشية أورثتهم الحزن الدائم والهم المضنى فشغلوا عن سرور الدنيا ونعيمها واتخذوها مطية إلى ساحة الإقبال على الله فعقلوا عن الله – بفضله – أوامره وفقهوا – بتوفيقه – نواهيه، وجعلوا الأمر والنهى سياج أعمالهم بهما يتحركون ويسكنون، ولا يراهم الله حيث نهاهم ولا يفقدهم حيث أمرهم، علماء بالله يخوضون بحار العلوم والمعرفة تفقها فى دين الله واستطلاعا لجلال الله فى بديع صنعه.

والخشية تقتضى أن تكون القلوب معلقة بوشائج الرجاء فى رحمة الله والخوف من مكره، ومن يخشون الله لا تطمئن أنفسهم إلى عمل من الأعمال فيظمئون نهارهم ويسهرون ليلهم توابين أوابين قوامين بالقسط شهداء على أنفسهم بالقصور والتقصير فى جنب الله، ومن فى حال الخشية يتشوقون عند تلاوتهم لكتاب الله إلى ما أعده الله لهم من جزاء الرضا والرضوان لأحبابه وأوليائه وترتعد فرائصهم فزعًا من سخطه وتفيض أعينهم من الدمع حزنًا ألا يجدوا ما ينفقون فى سبيل الله، عكوف فى مجالسهم على محبة الله، مصفرة وجوههم، نحيلة أجسامهم، يابسة جلودهم، لا يطفئ نور يقينهم نور علمهم، مرهفة أسماعهم إلى نداء الحق فإذا سمعوه انتفضوا كأنهم أرواح منطلقة من سجنها، وإذا استنفروا جهادًا لإعلاء كلمة الله نفروا باذلين أنفسهم لله كأنهم أُسد الشرى تدفع عن عرينها، وتذود عن أشبالها، فرحين بنداء ربهم، يقينهم محصن بالعلم، وعلمهم معتمد على اليقين، إيمانهم شهود ومنتهى معرفتهم بالله هى عجزهم عن الوصول إليها. فالعجز عن درك الإدراك إدراك.

ووصل حد الخشية بابن أدهم – كان من أبناء الملوك – أن خرج عن ملك الدنيا إلى الله تعالى يطلبه فى عز طاعته وكان يأكل من كسب يده، يعمل للناس ويضرب لهم اللبن من الطين ويحرس البساتين[19]. كل ذلك سببه الخشية من الله تعالى.

ومع هذا فإن المبالغة فى الخشية غير محمودة عند الصوفية يقول: أبو طالب المكى: إن المبالغة فى الخوف والخشية من

التعدى لحدود الله تعالى وأمره فقد جعل الله لكل شىء قدرًا وقال: ﴿ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ﴾ (الطلاق:١) فصدق الرجاء واعتدال الخشية من حقيقة العلم بالله تعالى، ومجاوزة الشىء كالتقصير فيه والمؤمن حقًا هو المعتدل بين الخشية والرجاء، وما لبس المؤمن لبسة أحسن من سكينة فى خشوع وذلة فى خضوع. فهذان حالان للخشية وهى لبسة الأنبياء وسيما علماء الأولياء.

هذا. ومقام الخشية والخوف عند الصوفية هو المقام الخامس من مقامات اليقين. قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ ﴾ (فاطر:٢٨)، فجعل الخشية مقامًا فى العلم حققه بها. والخشية حال من مقام الخوف، والخوف اسم لحقيقة التقوى والتقوى معنى جامع للعبادة وهى رحمة الله تعالى للأولين والآخرين. يجمع هذين المعنيين قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة:٢١)، وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنِ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ﴾ (النساء: ١٣١).

والخشية والخوف من مقام العلم قال تعالى: ﴿ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ رَبَّهُۥ ﴾ (البينة: ٨).

فالخشية والخوف عند الصوفية اسم جامع لحقيقة الإيمان. وهما سبب اجتناب كل نهى ومفتاح كل أمر، وليس شىء يحرق شهوات النفوس فيزيل آثار آفاتها إلا مقام الخشية وقد جاء عن أبى محمد سهل رحمه الله تعالى: كمال الإيمان العلم وكمال العلم الخوف. والخوف يعنى الخشية.

وكل مؤمن بالله تعالى يخشاه ويخاف منه ولكن خشيته وخوفه على قدر قربه. قال الفضل بن عياض: إذا قيل لك هل تخشى الله؟ فاسكت، لأنك إن قلت: لا؛ كفرت، وإن قلت: نعم؛ فليس وصفك وصف من يخشى الله.

وشكا واعظ إلى بعض الحكماء. فقال: ألا ترى إلى هؤلاء أعظمهم وأذكرهم فلا يرقون. فقال: وكيف تنفع الموعظة من لم يكن فى قلبه من الله تعالى خشية وقد قال تعالى فى تصديق ذلك: ﴿ سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝ وَيَتَجَنَّبُهَا

ﵟٱلۡأَشۡقَىﵞ (الأعلى:١٠)، أى يتجنب التذكرة الشقى. فجعل من عدم الخوف والخشية شقيًا وحرمه التذكرة.

طريق الخشية وثمرتها:

أولى خطوات الخشية هى محاسبة النفس فى كل وقت ومراقبة الرب فى كل حين، والورع عن الإقدام على الشبهات من كل شىء: من العلوم بغير يقين بها. ومن الأعمال بغير ثقة فيها. فالورع حال من الخشية. ثم كف الجوارح عن الشبهات وفضول الحلال من كل شىء بخشوع قلب ووجود إضبات، ثم سجن اللسان وخزل الكلام فيتجنب ذلك كله، وأن ينصح نفسه لله تعالى لأنها أولى المخلوقات بالنصح.

وثمرة الخشية والخوف العلم بالله عز وجل والحياء من الله وهو أعلى سريرات أهل المزيد. والخشية نوعان: خشية العموم وهى حفظ السمع والبصر واللسان وحفظ القلب واليد والرجل. وخشية الخصوص وهى ألا يجمع ما لا يأكل ولا يبنى ما لا يسكن ولا يكاثر فيما عنه ينتقل ولا يغفل ولا يفرط عما إليه يرتحل، وأعلى درجاتها أن يكون القلب معلقًا بخوف الخاتمة لا يسكن إلى علم ولا عمل.

ومما يذكره الصوفية من ثمرات الخشية أنها تجعل قلوبهم دائمًا متعلقة بالله تعالى، وقد فصل بعضهم ذلك فقال: خشية المؤمنين على مقامين، فقلوب الأبرار معلقة بالخاتمة وقلوب المقربين معلقة بالسابقة. وهما فى سبق.

علم الله سواء[٢٠]. فالخاتمة عندئذ فاتحة والوقتان واحد. وقيل إن الحسن البصرى ما ضحك أربعين سنة لتمثله مقام الخشية والخوف، ويذكر الصوفية أن الخشية هى التى جعلت أبا بكر الصديق يقول: ليتنى مثلك يا طير وأنى لم أخلق بشرًا. وجعلت عمر يقول: وددت أنى شجرة تعضد وطلحة والزبير يقولان وددنا أنَّا لم نخلق وعثمان يقول: وددت أنى إذا مت لم أبعث، وجعلت عائشة تقول: وددت أنى كنت نسيًا منسيًا.

يقول أبو طالب الملكى: والعجب أن يأتى من بعدهم من يرتكبون الكبائر وتحدثهم نفوسهم بالدرجات العلا والقرب من سدرة المنتهى، وكيف لا تكون خشية ولا يكون خوف والله يقول: ﵟإِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمۡ غَيۡرُ مَأۡمُونٖﵞ (المعارج:٢٨)، فأجهل الناس من أمن غير المأمون وأعلمهم من

خاف فى الأمن حتى يخرج من دار الخوف إلى مقام أمين.

وأهم ما تقتضيه الخشية عند الصوفية ترك النظر إلى الأعمال وصدق الافتقار فى كل حال. ولا يصح خوف العبد ولا تصح خشيته حتى يخشى من الحسنات كما يخشى من السيئات وأعلى منزلة فى الخشية أن يخشى سابق علم الله تعالى فيه[٢١]. وأول مقام للخشية هو التقوى والمقام الثانى هو الحذر ثم مقام الوجل ثم مقام الإشفاق، والخشية لابد أن تقترن بالرجاء. وكان يحيى بن معاذ يقول: من عبدَ الله بالخوف وددت الرجاء تاه فى مفاوز الاغترار ومن عبده بالخوف والرجاء معًا استقام فى بحر الأذكار. فالخشية حال من أحوال الخوف والخوف حال تصيب المؤمن عند قراءته النصوص التى جاءت فى باب الترهيب والوعيد وأشدها ما جاء فى ترهيب المشركين فى قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيۡنِ ٱثۡنَيۡنِۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ فَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ ﴾ (النحل: ٥١)، وقال تعالى فى خشية المؤمنين: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتۡ قُلُوبُهُمۡ وَإِذَا تُلِيَتۡ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتۡهُمۡ إِيمَٰنٗا وَعَلَىٰ رَبِّهِمۡ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (الأنفال:٢).

والخشية تعطى المؤمن صفة الحذر من النفس ومن وساوس الشيطان وهذا مما يحفظه من ارتكاب المعاصى ويزيد من درجة المودع عنده قال تعالى: ﴿ إِذَا تُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡ ءَايَٰتُ ٱلرَّحۡمَٰنِ خَرُّواْۤ سُجَّدٗا وَبُكِيّٗا ﴾ (مريم: ٥٨)، وقال ﷺ: «**عينان لا تمسهما النار عين بكت من خشية الله وعين باتت تحرس سبيل الله**». وقيل فى الحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز لما اشتهرا به من الخشية والخوف والبكاء كأن النار لم تخلق إلا لهما. وقد تؤدى الخشية عند الصوفية إلى الوجد والتواجد فيذكر الغزالى أن وزارة بن أوفى وكان من التابعين كان يؤم الناس "بالرقة" فقرأ: ﴿ فَإِذَا نُقِرَ فِي ٱلنَّاقُورِ ﴾ (المدثر:٨) فصعق ومات فى محرابه ويروون أن عمر سمع رجلاً يقرأ: ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَٰقِعٞ ۝ مَّا لَهُۥ مِن دَافِعٖ ﴾ (الطور:٧، ٨)، فصاح وخر مغشيًا عليه وسمع الشافعى قارئًا يقرأ: ﴿ هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنطِقُونَ ۝ وَلَا يُؤۡذَنُ لَهُمۡ فَيَعۡتَذِرُونَ ﴾ (المرسلات: ٣٥، ٣٦)، فغشى عليه[٢٢].

والمؤمن هو الذى يخشى الله تعالى بجميع جوارحه كما قال الفقيه أبو الليث: علامة خوف الله تعالى تظهر فى سبعة أشياء: أولها: لسانه فيمنعه من الكذب والغيبة والنميمة والبهتان وكلام الفضول ويجعله مشغولاً بذكر الله تعالى وتلاوة القرآن ومذاكرة العلم، والثانى: قلبه فيخرج منه العداوة والبهتان وحسد الإخوان، والثالث: نظرة فلا ينظره إلى الحرام، والرابع: بطنه فلا يدخل بطنه حرامًا، والخامس: يده فلا يمد يده إلى الحرام، والسادس: قدمه فلا يمشى بها فى معصية، والسابع: طاعته فيجعلها خالصة لوجه الله تعالى. فإذا فعل ذلك فهو من الذين قال الله تعالى فى حقهم: ﴿ وَٱلْأَخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ (الزخرف:٣٥).

وينبغى أن يكون المؤمن بين الخشية والرجاء فيرجو رحمة الله ولا ييأس منها قال تعالى: ﴿ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ﴾ (الزمر:٥٣) وكان إبراهيم الخليل - عليه السلام - إذا ذكر خطيئته يغشى عليه اضطراب قلبه ميلا فى ميل فأرسل الله إليه جبريل فأتاه فقال له: الجبار يقرؤك السلام ويقول: هل رأيت خليلاً يخاف خليله فقال يا جبريل إذا ذكرت خطيئتى وفكرت فى عقوبته نسيت خلّتى.

فهذه أحوال الأنبياء والأولياء والصالحين تجاه الخشية والخوف وروى عن النبى ﷺ أنه قال: «**يقول الله تعالى لا أجمع على عبدى خوفين ولا أمنين من خافنى فى الدنيا أمنته فى الآخرة ومن أمننى فى الدنيا أخفته يوم القيامة**»[٢٣]. كما روى عنه ﷺ أنه قال: «**لا يلج النار من بكى من خشية الله حتى يعود اللبن فى الضرع**»[٢٤].

وهكذا نرى أن الخشية هى فزع القلب من مكروه يناله أو من محبوب يفوته، وأن سببها هو تفكر العبد فى المخلوقات كتفكره فى تقصيره وإهماله وقلة مراقبته لما يرد عليه وتفكره فيما ذكره الله عز وجل فى كتابه من إهلاك من خالفه وما أعد له فى الآخرة، وقد يعبر عن الخشية بالفزع والروع والرهبة والخيفة قال تعالى: ﴿ وَإِيَّـٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴾ (البقرة:٤٠)، أى: اخشونى وخافونى، وقال: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ (الرحمن:٤٦)، والخوف والخشية هنا بمعنى واحد.

فينبغى أن يكون للمؤمن خشية تمنعه من العصيان ورجاء يحث على الطاعة

وعمل البر. والخشية مقدمة على الرجاء لأنها بابه وأساس بنيانه. والخشية من باب التخلية، والرجاء من باب التحلية، والتخلية مقدمة على التحلية.

علاقة الخشية بلبس المرقعة:

من وسائل الخشية عند الصوفية والطرق التى تقربهم إلى الله تعالى لبسهم المرقعة حتى أصبح لبسها شعار المتصوف. ولبسها فى نظرهم سنة ويروون أنه ﷺ قال فى شأنها: «**عليكم بلبس الصوف تجدون حلاوة الإيمان فى قلوبكم**»[٢٥]، ويروون أن عمر ﷺ كانت له مرقعة عليها ثلاثون رقعة، وجاء أيضًا خير الثياب أقلها مئونة[٢٦]. فهناك علاقة بين لبس المرقعة والخشية والخضوع حتى إنهم ربطوا بين أجزائها وبين عناصر الخشية، وقالوا إن فى كل جزء من أجزاء المرقعة إشارة أو علامة على عنصر من عناصر الخشية.

وخير الإشارات فيها أن يكون (قبها) أى رقبتها من الصبر و(كماها) من الخشية والرجاء و(إبطاها) من القبض والبسط و(وسطها) من مخالفة النفس و(جيبها) من صحة اليقين و(سجافها) من الإخلاص. وهكذا يساعد ظاهر الصوفى باطنه على الخشية فإذا كانت الخشية هى خضوع القلب وخوفه من الله تعالى فإن مما يعينه على ذلك هو معالجة ظاهره والعمل على أن يكون غطاؤه وكساؤه الجسدى مثل غطائه وكسائه الروحى. نسيجه الزهد والتقوى وسداه ولحمته الخشية والخوف من العلى الأعلى. ولبس المرقعة عندهم دليل على الفقر والفقر من أهم وسائل الخشية فى نظرهم حتى إنهم ليتركون الدنيا ومتعها ويعيشون عيشة الفقراء اختيارًا – اضطرارًا – لأنهم يعتقدون أن الفقر يعين على الخشية من الله تعالى وأن الله امتدح الفقراء فقال: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِى ٱلْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾ (البقرة:٢٧٣) وما ذلك إلا لأن الفقر يعين على الخشية من الله ويقويها وطالما ملأت الخشية نفس العابد صار قلبه ربانيًا بحتا[٢٧]. والخشية تقتضى الخشوع فمن خشع خشى، ومن خشى خشع ومن خشعت نفسه لم يقربه الشيطان.

ومن هم من أهل الخشية لا تأتى عليهم ساعة من ليل ولانهار ولا وقت من الأوقات إلا ويعرفون لله عز وجل عليهم حقًا وواجبًا ويكون الخلاء وغيره عندهم

واحدًا ولا يشغلون أنفسهم عن الله عنه خوف التعظيم وخوف الخشية، وهو ميراث من هذا الخوف ومما ورد عن الصوفية فى ذلك أن أصحاب الخشية على ثلاث مقامات: الخوف أرضهم والرجاء بنيانهم والحب سقفهم(٢٨).

أ.د/ عبد الفتاح أحمد الفاوى

الهوامش:

(١) ورد فى حوالى خمسين آية فى القرآن الكريم بكل مشتقاتها.

(٢) حديث حسن: أخرجه الترمذى فى كتاب صفة القيامة. وانظر: مختصر منهاج القاصدين ص٣٤٨ لابن قدامة المقدسى، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م دار الحديث القاهرة.

(٣) صحيح البخارى: كتاب النكاح باب الترغيب فى النكاح حديث ٥٠٦٣.

(٤) ابن قدامة المقدسى: مختصر منهاج القاصدين، تحقيق د. سيد عمران و آخرين، ص٣٤٨.

(٥) د. محمد كمال جعفر: تراث التسترى الصوفى تحقيق ودراسة ٢٨٥/٢ مكتبة الشباب، القاهره بدون تاريخ.

(٦) د. صابر طعيمة: الصوفية معتقدًا وسلوكًا ص١٢٣. الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٧) تراث التسترى الصوفى ٢١/٢.

(٨) أخرجه أحمد فى مسنده ٤٥٥/١٣، وابن حبان فى الموارد ٤١/٦، والحاكم فى المستدرك ٣١/١، وقال هذا حديث صحيح وأورده الألبانى فى السلسلة الصحيحة (٤٧) وصححه.

(٩) محمد الصادق عرجون: التصوف فى الإسلام منابعه وأطواره، ص٨١.

(١٠) أبو طالب المكى: قوت القلوب ١٢٧/٢، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م المطبعة المصرية.

(١١) متفق عليه. أخرجه البخارى فى كتاب الإيمان، باب علامة المنافق ١١١/١، حديث رقم ٢٣، ومسلم فى كتاب الإيمان باب خصال المنافق، ٧٨/١ حديث رقم ١٠٧.

(١٢) إسناده ضعيف أورده الهيثمى فى المجمع ٢١٠/١٠.

(١٣) حديث حسن أخرجه ابن حبان فى صحيحه وابن المبارك فى كتاب الزهد ص١٥٧.

(١٤) حديث صحيح أخرجه الترمذى، ١٥٠/٤.

(١٥) مختصر منهاج القاصدين ص٣٥٢.

(١٦) د. محمد كمال جعفر: تراث التسترى الصوفى، ٢٥٧/٢.

(١٧) حديث صحيح أخرجه أبو داود فى كتاب الصلاة والنسائى فى كتاب اللهو، وأحمد فى مسنده وابن خزيمة فى صحيحه.

(١٨) مختصر منهاج القاصدين، ص٣٦٠.

(١٩) محمد صادق عرجون: التصوف فى الإسلام منابعه وتطوره، ص٨٠. ود. محمد كمال جعفر تراث التسترى الصوفى تحقيق ودراسة ٢٥٧/٢.

(٢٠) أبو طالب المكى، قوت القلوب ١٣٧/٢.

(٢١) قوت القلوب ١٣٩/٢.

(٢٢) ربما كان فى هذه الروايات بعض المبالغات ولكنها فى جملتها تدل على مكانة الخشية ومنزلتها عند الصوفية.

(٢٣) أبو حامد الغزالى، مكاشفة القلوب ص٢١.

(٢٤) انظر المرجع السابق، ص٢٢.

(٢٥) رواه الحاكم فى المستدرك عن أبى أمامة، شرح الجامع الصغير، ١٠٧/٢.

(٢٦) الهجويرى: كشف المحجوب ٢٤١/١.

(٢٧) المرجع السابق، ٢٢٠/١.

(٢٨) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين ٢٣٩/٤.

الخلة

تعريف مقام الخلة:

الخلة لغةً: الصداقة المختصة التى ليس فيها خلل، تكون فى عفاف الحب، وجمعها خلال، وهى الخَلالة والخِلالة والخُلولة والخُلالة، والخِلال والمخالّةُ: المصادقة؛ وقد خالَّ الرجلَ والمرأةَ مخالَّةً وخلالاً. وقوله عز وجل: ﴿ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَٰعَةٌ ﴾ [البقرة:٢٥٤] يعنى يوم القيامة: والخلّة الصداقة، يقال: خاللت الرجل خلالاً، وقوله تعالى: ﴿ مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خِلَٰلٌ ﴾ [إبراهيم:٣١]

قيل هو مصدر خاللتُ، وقيل: هو جمع خُلّة كجُلّة وجلال، والخل: الوُدُّ والصديق. وقال اللحياني: إنه لكريم الخِلِّ والخِلّةِ، كلاهما بالكسر، أى كريم المُصادقة والموادّة والإخاء.

وفى الحديث: «إنى أبرأ إلى كل ذى خُلّة من خلّته» الخُلّة بالضم: الصداقة والمحبة التي تخللت القلب فصارت خِلالَه أى فى باطنه. والخليل: الصديق، فعيل بمعنى مفاعل، وقد يكون بمعنى مفعول، قال: وإنما قال ذلك: لأن خُلّته كانت مقصورة على حب الله تعالى، فليس فيها لغيره متسعٌ ولا شركة من محابِّ الدنيا والآخرة، وهذه حال شريفة لا ينالها أحدٌ بكسب ولا اجتهاد، فإن الطباع غالبة، وإنما يخص الله بها من يشاء من عباده مثل سيد المرسلين - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

ومن جعل الخليل مشتقاً من الخَلّة، وهى الحاجة والفقر، أراد إنني أبرأ من الاعتماد والافتقار إلى أحد غير الله - عز وجل- وفى رواية: أبرأ إلى كل خلٌ من خلّته (بفتح الخاء وكسرها، وهما بمعنى الخُلّة والخليل) ومنه الحديث: «**لو كنت متخذا خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً**»[1] والحديث الآخر: «**المرء بخليله، أو قال: على دين خليله، فلينظر امرؤٌ من يخالل**»[2]. وقال ابن سيدة: الخلّ: الصديق المختص، والجمع أخلال.

والخليل كالخِلّ، وقولهم فى

إبراهيم – على نبينا وعليه الصلاة والسلام- خليل الله، قال ابن دُريد: الذى سمعت فيه أن معنى الخليل الذى أصفى المودة وأصَحَّها، قال: ولا أزيد فيها شيئاً لأنها فى القرآن، يعنى قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلاً ﴾ [النساء:١٢٥]، والجمع أخلاّءُ وخُلاّن، والأنثى خليلة، والجمع خليلات، وقال الزجاج: الخليل المحبُّ الذى ليس فى محبته خلل. وقوله عز وجل: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلاً ﴾ أى أحبه محبةً تامة لا خلل فيها؛ قال: وجائز أن يكون معناه الفقير، أى اتخذه محتاجاً فقيراً إلى ربّه. قال: وقيل للصداقة خُلَّة لأن كل واحد منهما يسدّ خلل صاحبه فى المودة والحاجة إليه. وقال ابن الأعرابي: الخليل الحبيب، والخليل الصادق، والخليل الناصح، والخليل الرفيق[٣].

اصطلاحاً: الخُلّة بالضم والتشديد تعريف مقام الخلة فى اللغة: المحبة، وعند السالكين أخص منها، وهى تخلل مودة فى القلب لا تدع فيه خلاء إلا ملأته لما تخلله من أسرار إلهية، ومكنون الغيوب والمعرفة لاصطفائه عن أن يطرقه نظر لغيره، ومن ثم قال النبي ﷺ: «لو كنت متخذا خليلاً غير ربّي لاتخذت أبا بكر خليلاً»[٤]. وبالجملة فهي تخلية القلب عما سوى المحبوب»[٥].

ويقول لسان الدين بن الخطيب (٧٧٦ هـ) وأما الخُلّة: فهو أن يتخلل الحب جميع الأعضاء واللحم والدم، وسمي المحبوب خليلاً (أى محبوباً)»[٦].

ويعرفها ابن الدباغ (٦٩٦هـ) بقوله: «فأما مقام الخِلّة، فمعناها تخلل شمائل المحبوب روحانية المحب حتى تتكيف بها النفس والروح وسائر الجملة الإنسانية، فتتحرك أعضاء المحب عن إرادة المحبوب المتحرك بها القلب فتستحيل المخالفة»، كما قال الشبلى:

قد تخلّلتَ مسلكَ الروح منّي[٧]
ولـذا سمـي الخليـل خليلاً
فإذا ما نطقتُ كنت حديثي
وإذا ما سكتُّ كنتَ غليلا

ولهذا قال ﷺ: «المرء على دين خليله»[٨] يعنى أن الذى أشرق فى هذا من النور الإلهى هو الذى أشرق فى الآخر لاتحاد محلّهما، فكان دينهما واحداً أى مطلوبهما وفهمهما الذى يُدركان به الحقائق واحداً، ولا يكون هذا التخلل إلا تابعاً للصفاء والخلوص الذى معناه زوال العوارض الزائدة عن الذوات حتى تبقى مجردة واحدة»[٩].

الخلّة والمحبة:

سئل أبو عبد الله محمد بن خفيف عن الفرق بين الخلّة والمحبة، فقال الخلة من تخلل الشيء فى الشيء بالممازجة، كما قال الشبلي آنفاً.

والخلّة درجة من درجات المحبة.

يقول صاحب (عطف الألف): للمحبة أسماء، اشتقت من رتبها ودرجاتها، مختلفة الألفاظ والمعنى واحد، ويتزأيدها تختلف أسماؤها.. فأولها الألفة، وهى مأخوذة من ألّفت الشيء إلى الشيء إذا جمعت بينهما.. فالألفة على هذا من مقاربة القلب بالقلب، واتصال الحب بالقلب. فإذا زادت بعض الزيادة تسمى أنساً، وهو الرؤية، وهو مأخوذ من مداومة النظر إلى المحبوب مع سكون النفس إليه، ثم الودّ: وسمي الوُدُّ حباً لرسوخ ذكر محبوبة فى قلبه. ثم المحبة. فإذا زادت بعض الزيادة صارت محبة حقيقية دون المجازية، وهى تمكّن وجود لذّات ذكر المحبوب فى قلب المحب. ثم الخُلّة. فإذا صارت زائدة على تلك بعض زيادة سميت خُلّة. والخليل فى كلام العرب على وجوه: فالخليل الصاحب، والخليل الصديق.. والخليل الفقير (من الخلّة) بفتح الخاء، ويقال: خللت الشيء إذا نظمته، وتخلل القوم، أى دخل بينهم، فاسم الخليل يحتمل جميع ذلك لأنه صديق وصاحب، وفقير إليه ومحتاج إليه لا إلى غيره، وتخلل ذكر خليله فى لحمه ودمه، لا يذكر سواه، ومنه قول القائل:

خِلاّنِ نفسُهما والروح واحدة

فلا يَملاّن طول الدهر ما اجتمعا[10]

وفى معرض حديث (الديلمى) عن أصل المحبة وأنواعها يذكر تقسيم شيوخه لها إلى ثلاثة أقسام: أولها محبة جبلية، والثانية مكتسبة، والثالثة موهبية. ويفسر هذه الأقسام بقوله: إن الموهبية منها على ضربين، وهى من الله - عز وجل- ابتداءً. فالوجه الأول منها فى عقد الأيمان، وهى إحدى شرائطه، والوجه الثاني محبة الواصلين من أهل المعرفة، وهذه منه تعالى بدأت.. وهى المحبة التي منع رسول الله ﷺ محلها لغير الله تعالى فقال: «**لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً**»[11]. أى: مالي فيها اختيار وكسب، ولو كانت مكتسبة لخصصت بها أبا بكر»[12].

ويذكر هذا المعنى فى موضع آخر من كتابه مع مزيد أيضاح فيقول: "قيل

لرابعة: كيف حبك للرسول؟ قالت: إني أحبه، إلا أن حب الخالق شغلني عن حب المخلوق"، قال أبو سعيد الأعرابي: معناه أني أحب رسول الله أيماناً وتصديقاً واعتقاداً، لأنه رسول الله، ولأن الله يحبه وأمر بحبه، وحبي الله فيه الشغل بدوام ذكره ومناجاته، والتلذذ بحلاوة كلامه، ونظره فى القلوب على الدوام، مع ذكر نعمه.

لكن ابن تيمية يرى أن الخلة أعلى درجة فى المحبة، يقول: والخلة تتضمن كمال المحبة ونهايتها، ولهذا لم يصلح لله شريك فى الخلة، بل قال ﷺ فى الحديث الصحيح: «لو كنت متخذاً من أهل الأرض خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الله»[13].

والخلة ثابتة لنبينا ﷺ، فقد أثبتها لنفسه فى آخر خطبة قبل وفاته بخمسة أيام، وقال بعد حمد الله والثناء عليه: **«إنه قد كان لي فيكم أخوة وأصدقاء، وإني أبرأ إلى الله أن أتخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً، إن الله قد اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً»**[14].

كما أنها ثابتة لإبراهيم عليه السلام يقول ابن تيمية: "وخير الخلق محمد رسول الله ﷺ، وخير البرية بعده إبراهيم، كما ثبت ذلك فى الحديث الصحيح، وكل منهما خليل الله"[15].

وفى موضع آخر يقول: "لو قيل: إن العشق منتهى المحبة وأقصاها، أو نحو ذلك، فهذا المعنى حق من العبد، فإنه يحب ربّه منتهى المحبة وأقصاها، والله يحب عبده، مثل إبراهيم ومحمد صلى الله عليهما وسلم تسليماً، أقصى محبة تكون لعباده ومنتهاها، وهما خليلا الله، كما ثبت فى الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: **«لو كنت متخذ من أهل الأرض خليلاً، لاتخذت أبا بكر خليلاً، ولكن صاحبكم خليل الله»**[16]

بم ينال مقام الخلة؟

يذكر ابن عربي فى (كتاب الإسراء) تحت عنوان: (مناجاة قاب قوسين) درجات السالك إلى الله فيقول: "فعرج بي إلى سماء الكلام، فرأيت موسى عليه السلام فرحب بي وأقعدني، وعلى موضع الرفق نبهني، ثم قال لي: أنا الكليم المكلّم القديم لو لم تلق الألواح، ما جررت برؤوس الأشباح، أنت عبد مكرم، ولدينا معظم. قلت له: أريد

الخلّة، قال: هي لمن سدّ عن الأنام الخلّة، قلت: أنا ذلك. قال: فارق إلى السماء السابعة أيها السالك، فهي سماؤها، وعليه قام عمادها وبناؤها، فرأيت صاحبها مسنداً ظهره إلى البيت المعمور، فأدركني الجذل والسرور.، وأقيم لي في السدرة نهران ظاهران، ونهران باطنان، فالظاهران قراءة الكتاب ووصل السنّة، والباطنان التوحيد والمنة»[17].

وقوله ﷺ: «**لو كنت متخذاً فلان خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً**» من هذا الجنس، ومعناه أني لو لم أكن قد ارتقيت عن هذه الرتبة، وكنت اتخذ باختياري خليلاً، لاتخذت أبا بكر، إلا إني قد جزتُ هذه الرتبة إلى ما فوقها، لأني أحببت الله[18].

ويفرق بعض مفكري الإسلام بين خلّة نبينا محمد ﷺ وخلة سيدنا إبراهيم - عليه السلام- بأن خلة إبراهيم عليه السلام كانت مستفادة من حيث الباطن من الخلّة المحمدية، الثابتة لحقيقته أولاً وآخراً كنبوته، بل نبوة جميع الأنبياء وكمالاتهم أيضاً كذلك، وكماله أصل جميع الكمالات، فخلته ذاتية كنبوته، وخلة غيره عرضية كنبوته.. لذلك كان جميعهم تحت لوائه يوم القيامة»[19].

أ. د/ شوقي علي عمر

الهوامش:

(١) الحديث رواه مسلم فى صحيحه عن جندب، (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهى عن بناء المساجد على القبور ، وعن عبد الله بن عمرو فى سنن ابن ماجة (المقدمة) باب فى فضائل أصحاب النبي ﷺ.

(٢) الحديث رواه أبو داود والترمذى وحسنه (كشف الخفاء ٢ / ٢٨١).

(٣) لسان العرب، مادة خلل.

(٤) أخرجه البخارى فى صحيحه (كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب المهاجرين).

(٥) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون ١ / ٧٥٧.

(٦) روضة التعريف بالحب الشريف ص ٣٤٤، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي.

(٧) البيت الأول ورد فى الفتوحات المكية ٢ / ٢٥، ٣٦٢، والفصوص (الفص الإبراهيمى وفيه: قد تخللت.

(٨) الحديث سبق تخريجه.

(٩) مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب ص ٣٢ تحقيق هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، سنة ١٩٥٩.

(١٠) السابق ٤٤ – ٤٧.

(١١) الحديث سبق تخريجه.

(١٢)عطف الألف ٩٢.

(١٣) جاءت العبارات الأولى من هذا الحديث إلى قوله: « ..... لاتخذت أبا بكر خليلاً » جزءاً من أحاديث كثيرة عن عدد من الصحابة، ولكن الحديث بهذا النص جاء عن عبد الله بن مسعود ﷺ: مسلم (كتاب فضائل الصحابة - رضى الله تعالى عنهم- باب فى فضائل أبى بكر الصديق ﷺ.

❖ جامع الرسائل (المجموعة الثانية) ص ٢٣٩ ط. أولى بتحقيق د. جميل رشاد سالم، ط. دار المدنى سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م

(١٤) ابن عربي: فصوص الحكم (الفص الإبراهيمي) ص ٨٠ بتعليق د. أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربي- بيروت.

❖ ورد هذا الحديث مطولاً عن جندب ﷺ فى: مسلم (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهى عن بناء المساجد على القبور، ونصه: سمعت النبي ﷺ قبل أن يموت بخمس وهو يقول « إنى أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإن الله اتخذنى خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً، ولو كنت متخذاً من أمتى خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً .

(١٥) جامع الرسائل – المجموعة الثانية ص ٢٥٦ بتحقيق د. محمد رشاد سالم – ط. أولى دار المدني، جدة، سنة ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤.

(١٦) نفسه ص ٢٢٩.

(١٧) ابن عربي: كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى، ضمن رسائل ابن عربى، الجزء ... ص ٥٢ – ٥٣، ط. أولى، سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م، حيدر أباد، الدكن.

(١٨) السابق ١٤٤ – ١٤٥.

(١٩) القيصرى: مطلع خصوص الكلم في معانى فصوص الحكم لابن عربى – ط. دار الاعتصام، إيران، ١٤١٦ هـ.

الخَلْـوَة

الخلوة لغةً: خلا المكان، والشيء يخلو خُلُوًّا وخلاءً، وأخلى إذا لم يكن فيه أحد ولا شيء فيه، وهو خالٍ. ومكان خلاء: لا أحد به ولا شيء فيه، وخلا الرجل وأخلى: وقع في موضع خال لا يُزاحَم فيه. ويقال: أَخْلِ أمرَك وأَخْلُ بأمرك أي تفرد به وتفرغ له، وأخْلى إذا انفرد؛ ومنه الحديث: «**فاستخلاه البكاء**»[1] أي انفرد به. وخلا الرجل بصاحبه وإليه ومعه -عن أبي اسحق- خُلُوًّا وخلاءً وخلوةً: اجتمع معه في خلوة. قال الله تعالى: ﴿ وَإِذَا خَلَوْاْ إِلَىٰ شَيَٰطِينِهِمْ ﴾ (البقرة: ١٤). ويقال: إلى بمعنى مع، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ مَنْ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِ ﴾ (آل عمران: ٥٢) . وقيل: الخلاء والخُلُوّ المصدر، والخلوة الاسم. وخلا الرجل يخلو خلوةً، وفي حديث الرؤية: «**أليس كلكم يرى القمر مُخْليا به؟**» يقال: خلوت به ومعه وإليه، وأخليت به إذا انفردت به، أي كلكم يراه منفردًا لنفسه، كقوله صلى الله عليه وسلم: «**لا تضارون في رؤيته**»[2]*.

والخلوة في اصطلاح القوم: كما يعرفها القاشاني مفرقًا بين حقيقتها وصورتها بقوله: « **الخلوة**: محادثة السرّ مع الحق بحيث لا يرى غيره، وهذه هي حقيقة الخلوة ومعناها، وأما صورتها فهي ما يتوسل به إلى هذا المعنى من التبتل إلى الله والانقطاع عن الغير»[3].

ومما أورده التهانوي في كشافه: «الخلوة: الأنس بالذكر والاشتغال بالفكر، » وقيل: «هي الخلوة عن جميع الأذكار إلا عن ذكر الله»[4].

وسئل نجم الدين كبرى عن الخلوة فقال: «انقطاع من الخلق إلى الخالق، لأنه سفر النفس إلى القلب، ومن القلب إلى الروح، ومن الروح إلى السرّ، ومن السرّ إلى خالق الكل، ومسافة هذا بعيدة جدًا إلى النفس، وقريبة جدًا بالنسبة إلى الله تعالى»[5].

الخلوة والعزلة:

الخلوة عند بعض الصوفية هي العزلة، وعند بعضهم غير العزلة، فالخلوة

من الأغيار، والعزلة من النفس وما تدعو إليه ويشغل عن الله، فالخلوة كثيرة الوجود، والعزلة قليلة الوجود[٦].

وقال الأستاذ أبو على الدقاق – فيما يذكر القشيري –: «الخلوة: صفة أهل الصفوة، والعزلة: من أمارات أهل الوصلة، ولابد للمريد –فى ابتداء حاله– من العزلة عن أبناء جنسه، ثم فى نهايته من الخلوة لتحققه بأنسه»[٧].

ويرى الشيخ زروق أن «الخلوة أخص من العزلة، وهى – بوجهها وصورتها – نوع من الاعتكاف، ولكن لا فى المسجد، وربما كانت فيه»[٨].

ويرى البعض أن الخلوة يجب أن تسبقها عزلة، يقول التجاني: «الخلوة لا تكون إلا بعد عزلة صحيحة»[٩].

ومن الأدلة على مشروعية الخلوة:

قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلاً ۝ ﴾ (المزمل: ٨) أى انقطع إليه فى العبادة وإخلاص النية انقطاعًا – يختص به....

وفى الحديث القدسي: «من ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسي، ومن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منهم»[١٠].

وعن عائشة – رضى الله عنها – أنها قالت: « أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي: الرؤيا الصالحة فى النوم، وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح، ثم حبب إليه الخلاء، وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه... »[١١].

وعن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من أخيْر معايش الناس كلّهم رجلاً آخذًا بعنان فرسه فى سبيل الله، إن سمع فزعة أو هيعة كان على متن فرسه يبتغى الموت أو القتل فى مظانه، أو رجلاً فى غنيمة له فى رأس شعفة من هذه الشعاف، أو فى بطن وادٍ من هذه الأودية، يقيم الصلاة، ويؤتى الزكاة، ويعبد ربّه حتى يأتيه اليقين، ليس من الناس إلا فى خير»[١٢].

وروى الحاكم بسنده وصححه ووافقه الذهبى: «إذا رأيت الناس قد مرجت عهودهم (أى فسدت) وخفّت أماناتهم، وكانوا هكذا – وشبك بين أنامله – فالزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ ما تعرف (أى من أمر الدين) ودع ما تنكر، وعليك بخاصة أمر نفسك، ودع عنك أمر العامة»[١٣].

من شروط الخلوة:

ومن شروط صحة الخلوة ما ذكره سهل بن عبد الله التسترى: «لا تصح الخلوة

إلا بأكل الحلال، ولا يصح أكل الحلال إلا بأداء حق الله»[١٤].

وقال رجل لذى النون المصري: «متى تصح العزلة؟ فقال: إذا قويت على عزلة نفسك»[١٥].

وطريق الخلوة وقاعدته – على ما لخّصه الجنيد– مبنى على ثمانية شروط[١٦]:

أولها: دوام الخلوة، فلا يخرج عن خلوته لتفرج، ولا لإزالة قبض وسآمة وملالة، ولا لداعية من دواعى الهوى والنفس، بل يكون خروجه ضرورة فى الدين كصلاة الجماعة وشهود الجمعة، وما هو كذلك.

ثانيها: دوام الوضوء، عملاً بحديثه صلى الله عليه وسلم: «**استقيموا، ولن تحصوا، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة، ولا يحافظ على الوضوء إلا مؤمن**»[١٧].

ثالثها: دوام الصوم، والتقليلُ من الطعام مستحب لصاحب الخلوة وغيره، فإنه ما ملئ وعاء شرًّا من بطن ابن آدم، ومع هذا فإن الإفراط فى تقليل الطعام مضر بالبدن ويؤدى به إلى ضعف يمنعه عن مزاولة الأعمال، والقيام بالعبادات والذكر لله.

رابعها: دوام السكوت عن غير الذكر، فلا يتكلم إلا مع شيخه، مقتصرًا فى كلامه على ما يقع له وأحوال قلبه فى القبض والبسط، وما ابتلى فى الخلوة، وما فتح عليه من المواهب. قال رسول الله ﷺ: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت**»[١٨].

خامسها: دوام الذكر، فإن من شرائط الخلوة المداومة على الذكر بحيث لا يفتر عنه ألبتة، ولا يتركه إلا عند غلبة النوم وفى أثناء الصلاة، ولا يذكر على غفلة من حقيقة الذكر، فإن الذكر المعتبر هو الذى يوافق فيه القلب اللسان، ويذكر بقوة ليظهر أثر الذكر فى جميع الأعضاء، لأن ذلك أقوى على نفى الخواطر وتحصيل الجمعية، فيستأنس بالله وبذكره. ويستوحش عن الخلق كلهم، وعن مخالطتهم المانعة عن الخلوة، حتى يتمكن فى الذكر القلبي.

سادسها: نفى الخواطر بأسرها، برعاية صورة الذكر فى معناه، ولا يلتفت إلى تمييز الخواطر بعضها عن بعض، فالاشتغال بتمييز الخواطر بعضها عن بعض مضرة. فالواجب الذكر ومعناه،

والمبالغة فى تعظيمه، وتعظيم جلسته مع الله تعالى. قال الله تعالى: «**أنا جليس من ذكرنى**»[١٩]، ومراقبة القلب ومحافظته وظيفة الإحسان، فإن الإحسان على ما قاله النبى ﷺ: «**أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**»[٢٠]. فإن التجريد يتيسر لمن أُيد بصدق الإرادة والطلب. ولن يتيسر التفريد إلا بنفى الخواطر التى تشوش عليه خلوته وتكدر عليه ينبوع القلب، وتفرق حقيقة جمعية الباطن، وتسلب عن المريد حلاوة الذكر الأكبر، وهو خلاصة أمر الخلوة وزبدة حقيقة المعاملة. فإذا وصل إلى حقيقة التفريد والأنس بالله، تبدّل إلقاء الشيطان بإلهام الرحمن، وحديث النفس بمكالمة القلب والروح، أو بمناجاة القلب مع الله على اختلاف المراتب.

سابعها: ربط القلب بالشيخ، وهو عبارة عن تعلّق قلب المريد بالشيخ من جهة الإرادة التامة الكاملة.

ثامنها: ترك الاعتراض على الله تعالى، فإن من لوازم أمر المريد أن يسلم نفسه لرب العالمين، تأسيًا بالرسول ﷺ فى قوله: «**اللهم إنى أسلمت نفسى إليك، وفوضت أمرى إليك ...**» الحديث[٢١].

فكذلك المريد يسلم نفسه إلى الله، فلا يعترض على الله ألبتة، فإن رزقه بسطاً شكره عليه، ويوقن أن الباسط هو الله، وإن ابتلاه بقبض شكره عليه أو صبر فيه، ويتيقن أن القابض هو الله تعالى. فمن استسلم لله ابتداءً وأسلم وجهه لله فى كل أموره بلّغه هذا التسليم إلى كمال العبودية فى الانتهاء. وسبيل المريد فى الابتداء أن يؤثر كل ما يخالف نفسه على ما يوافقها، ولا يسكن إلى ما فيه حظ النفس، وسبيل البالغ فى العبودية أن لا يختار إلا ما اختاره الله تعالى.

«ومن تمام شروطها - كذلك - أن يكون خاليًا من جميع الأذكار إلا ذكر ربّه، وخاليًا من جميع المرادات إلا مراد ربه، وخاليًا من مطالبة النفس من جميع الأشياء، فإن لم يكن بهذه الصفة فإن خلوته توقعه فى فتنة أو بلية»[٢٢].

واجبات من يشرع فى الخلوة:

يقول ابن عربي: «إذا أردت الدخول إلى حضرة الحق، والأخذ منه بترك الوسائط، والأنس به، فإنه لا يصح لك ذلك، وفى قلبك ربانية لغيره، فإنك لمن حكم عليك سلطانه، هذا لا شك فيه، فلابد من العزلة عن الناس، وإيثار الخلوة

عن الملأ، فإنه على قدر بعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهرًا وباطنًا»[٢٣].

ثم يبدأ ببيان الواجبات حسب أولوياتها الشرعية فيقول: «فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى به تقيم طهارتك وصلاتك وصيامك وتقواك، وما يفرض عليك طلبه خاصةً، لا تزيد على ذلك، وهو أول باب السلوك، ثم العمل به... »[٢٤].

ويقول: «وأن لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطان الوهم. فإن كان وهمك حاكمًا عليك فلا سبيل إلى الخلوة إلا على يد شيخ مميز عارف، وإن كان وهمك تحت سلطانك، فخذ الخلوة ولا تبالِ»[٢٥].

«وعليك بالرياضة قبل الخلوة، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق، وترك الرعونة، وتحمل الأذى، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته، فلن يجئ منه رجل أبدًا إلا فى حكم النادر»[٢٦].

ويضيف إلى الواجبات السابقة: «فإذا اعتزلت عن الخلق، فاحذرهم عن قصدهم إليك وإقبالهم عليك، فإنه من اعتزل عن الناس لم يفتح بابه لقصد الناس إليه؛ فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم، وليس المراد من ترك الناس ترك صورهم، وإنما المراد أن لا يكون قلبك، ولا أذنك معهم وعاء لما يأتون به من فضول الكلام، فلا يصفو القلب من هذيان العالم، فكل من اعتزل فى بيته، وفتح باب قصد الناس إليه فإنه طالب رياسة وجاه، مطرود عن باب الله تعالى، والهلاك إلى مثل هذا أقرب من شراك نعله، فاللهَ اللهَ تحفظ فى تلبيس النفس فى هذا المقام، فإن أكثر الخلق هلكوا فيه»[٢٧].

«فأغلق بابك دون الناس، وكذلك باب بيتك بينك وبين أهلك، واشتغل بذكر الله بأى نوع شئته من الأذكار، وأعلاها الاسم، وهو قولك: الله الله الله، لا تزيد عليها شيئًا. وتحفّظ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغلك عن الذكر»[٢٨].

ويقول القشيري: يجب على صاحب العزلة أن يعتقد باعتزاله عن الخلق سلامة الناس من شرّه، ولا يقصد سلامته من شرّ الخلق، فإن الأول من القسمين نتيجة استصغار نفسه. والثاني: شهود مزيته على الخلق، ومن استصغر نفسه فهو متواضع، ومن رأى لنفسه مزية على أحد، فهو متكبر[٢٩].

«وتحفّظ فى غذائك، واجتهد أن يكون دسمًا، لكن من غير حيوان فإنه

أحسن، واحذر من الشبع ومن الجوع المفرط، والزم طريق اعتدال المزاج؛ لأنه إذا أفرط فيه اليبس أدى إلى خيالات وهذيان طويل»[٣٠].

«وتُفَرِّق بين الواردات الروحانية الملكية، والواردات الروحانية النارية الشيطانية، مما تجده فى نفسك عند انقضاء الوارد، وذلك أن الوارد إذا كان ملكيًا فإنه يعقبه برد ولذة لا تجد ألمًا، ولا تتغير لك صورة، ويترك علمًا. وإذا كان شيطانيًا فإنه يعقبه تهريس فى الأعضاء، وألم وكرب وحيرة، ويترك تخبيطًا، فتحفّظ»[٣١].

« واشتغل بالذكر حتى يفرغ عنك عالم الخيال، وتجلى لك عالم المعانى المجرد عن المادة. واستغرق فى الذكر حتى يتجلى لك مذكورك، فإذا أفناك عن الذكر به، فتلك المشاهدة أو النومة، وسبيل التفرقة بينهما أن المشاهدة تترك (أو ينزل) فى المحل شاهدها، فتقع اللذة عقيبها، والنومة لا تترك شيئًا، فيقع التيقظ عقيبها، والاستغفار والندم»[٣٢].

آداب الخلوة:

من آداب الخلوة: أن يجلس فيها كما يجلس فى مجالس الملوك، فلا يمدّ رجله فيها، ويجلس مستقبل القبلة مربعًا واضعًا يديه على فخذيه، ويواظب على الذكر بعبارة: «لا إله إلا الله» لقوله صلى الله عليه وسلم: «**أفضل الذكر: لا إله إلا الله**».

وإذا خرج للوضوء أو للصلاة يمشى وقد كسى حلة من الوقار، لا يلتفت يمينًا أو شمالاً، حاضر القلب ذاكرًا[٣٣].

ومن آداب من دخل الخلوة — أيضًا — ألا يتحدث مع كون من الأكوان، ولا مع نفسه، قال بعضهم لصاحب خلوة: اذكرنى عند ربك فى خلواتك، فقال له: إذا ذكرتك فلست معه فى خلوة[٣٤].

وعن أبى عبد الرحمن السلمى قال: سمعت أبا عثمان المغربى يقول: «ينبغى على صاحب الخلوة أن يكون خاليًا من جميع الأذكار إلا ذكر ربّه، وخاليًا من جميع المرادات إلا مراد ربه، وخاليًا من مطالبة النفس من جميع الأشياء، فإن لم يكن بهذه الصفة فإن خلوته توقعه فى فتنة أو بلية»[٣٥].

فوائد الخلوة:

قسم الإمام الغزالى (٥٠٥ هـ) فوائد الخلوة إلى فوائد دينية ودنيوية. والدينية: تنقسم إلى ما يمكن وقوعه من تحصيل

الطاعات فى الخلوة، والمواظبة على العبادة والفكر وتربية العلم. وإلى التخلص من ارتكاب المناهى التى يتعرض الإنسان لها بالمخالطة، كالرياء والغيبة، والسكوت عن الأمر بالمعروف، والنهى عن المنكر، ومسارقة الطبع من الأخلاق الرديئة، والأعمال الخبيثة من جلساء السوء، وأما الدنيوية: فتنقسم إلى ما يمكن تحصيله بالخلوة؛ كتمكن المحترف فى خلوته إلى ما يخلص من محظورات يتعرض لها بالمخالطة، كالنظر إلى زهرة الدنيا وإقبال الخلق عليها، وطمعه فى الناس وطمع الناس فيه، وانكشاف ستر مروءته بالمخالطة، والتأذى بسوء خلق الجليس فى مرائه أو سوء ظنه أو نميمته أو محاسده، أو التأذى بثقله وتشويه خلقته، وإلى هذه الأمور أرجع الغزالى مجامع فوائد العزلة، ثم تكلم عنها بالتفصيل وحصرها فى ست فوائد فى كتاب الإحياء[٣٦] بالإضافة إلى بعض كلمات له فى الخلوة نجدها فى بعض كتبه الأخرى «كالرسالة اللدنية»، «والمنقذ من الضلال»، «وكيمياء السعادة».

وإذا كان ما ضمنه الغزالى عن فوائد الخلوة يعد من أشمل ما كتب فيها؛ فإن كثيرين غيره من الصوفية السابقين عليه واللاحقين له، وكذلك كثير من أئمة الدين قد تكلموا فى الباب، وكلامهم يدور حول نفس المعانى والفوائد التى ذكرها من ذلك -على سبيل المثال- قول ذى النون المصري: «لم أر شيئًا أبعث على الإخلاص من الخلوة»[٣٧]، وقول الجنيد: «من أراد أن يسلم له دينه، ويستريح بدنه وقلبه، فليعتزل الناس، فإن هذا زمان وحشة، والعاقل من اختار فيه الوحدة»[٣٨]. وقول الشيخ زروق: «والقصد من الخلوة: تطهير القلب من أدناس الملابسة، وإفراد القلب لذكر واحد»[٣٩].

ويجمع أبو بكر الوراق خير الدنيا والآخرة فى الخلوة والقِلّة حيث يقول: «وجدت خير الدنيا والآخرة فى الخلوة والقلّة، ووجدت شرهما فى الكثرة والاختلاط»[٤٠].

ومن الأقوال السابقة وغيرها يتبين لنا أن الخلوة ليست مقصودة لذاتها، وإنما القصد منها التفرغ للعبادة، والتفكر فى خلق الإنسان ومهمته التى خلق من أجلها، ومصيره وما ينتظره من ثواب أو عقاب، من نعيم أو عذاب، هى رحلة أو فترة فيها يقصد فيها العبد السير فى السلوك إلى

ربه.

درجات الخلوة:

« الخلوة: إما مَقَام أو مُقَام، فالتى نحن بصددها هى خلوة المُقام، حيث يقيم فيها المريد مع نفسه حتى يصل إلى ربه».

أما الخلوة فى أعلى درجاتها «فيكون العارف خاليًا بربه لا بنفسه، ومع ربه لا مع نفسه... » .

فترة الخلوة ومدتها:

اختلف فى الوقت الذى يقضيه من يشرع فى الخلوة فقيل: «أكثرها -عند القوم- لا حد له، لكن السنة تشير إلى الأربعين بمواعدة موسى ﷺ. والقصد فى الحقيقة الثلاثين، إذ هى أصل المواعدة، وجاوز صلى الله عليه وسلم بـ «حراء» شهرًا كما فى صحيح مسلم، وكذا اعتزل من نسائه، وشهر الصوم واحد. وزيادة القصد ونقصانه كالمريد فى سلوكه، وأقلها عشرة لاعتكافه عليه السلام العشر».

الخلوة والشوق:

من علامات المشتاق إلى الله - فيما يذكر أبو سعيد الخراز. «التوحش من الخلق، ولزوم العزلة والانفراد بالوحدة..»[٤١].

آفات العزلة:

مع ما ذكره الإمام الغزالى وغيره من فوائد الخلوة، فإنه لم يغفل آفاتها وما تكون سببًا فى فواته من مقاصد دينية ودنيوية حيث يذكر أن «من المقاصد الدينية والدنيوية ما يستفاد بالاستعانة بالغير، ولا يحصل ذلك إلا بالمخالطة، فكل ما يستفاد من المخالطة يفوت بالعزلة من التعليم والتعلم، والنفع والانتفاع، والتأديب والتأدب، والاستئناس والإيناس، ونيل الثواب وإنالته فى القيام بالحقوق، واعتياد التواضع، واستفادة التجارب من مشاهدة الأحوال والاعتبار بها إلى غير ذلك، ولقد فصل الغزالى هذه الآفات بعد أن حصرها فى سبع فى كتابه الإحياء»[٤٢] .

أ. د/ شوقى على عمر

الهوامش:

(١) أخرجه ابن الأثير في كتابه « النهاية في غريب الحديث والأثر».

(٢) لسان العرب مادة « خلا » .

* أحاديث الرؤية جاءت بألفاظ مختلفة ومن طرق عدة عن جماعة من الصحابة في: البخاري (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى(وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)، مسلم (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، أبو داود (كتاب السنة، باب الرؤية) .

(٣) عبدالرازق القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص ١٦١، تحقيق د. محمد كمال جعفر - الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨١.

(٤) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم جـ ١ / ٧٦٤ مكتبة لبنان ناشرون ط. أولى بيروت سنة ١٩٩٦.

(٥) يحيى بن معاذ الرازي: جواهر التصوف - مكتبة الآداب - القاهرة ط. أولى سنة ٢٠٠٢.

(٦) التهاوني: كشاف الاصطلاحات الفنون « الخلوة » .

(٧)الرسالة القشيرية ١ / ٢٩٨، تحقيق د. عبدالحليم محمود، ومحمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة القاهرة.

(٨)أبو العباس أحمد زروق: قواعد التصوف ص ٦٧ مكتبة الكليات الأزهرية ط ثالثة ١٤٠٩ هـ .

(٩)صلاح الدين التجاني: الكنز في المسائل الصوفية ص ٤٩ الهيئة المصرية العامة للكتابة سنة ١٩٩٩.

(١٠) رواه البخاري ومسلم، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة من حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ عن الله عزّ وجلّ، البخاري (كتاب التوحيد، باب قوله تعالى (وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ) رقم ٧٤٠٥ ؛ مسلم (كتاب الذكر والدعاء ..، باب الحث على ذكر الله تعالى) .

(١١)الحديث رواه البخاري في صحيحه (كتاب بدء الوحي، باب أول ما بدأ به الوحي، ج ٣) مسلم (كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ج ١٦٠).

(١٢)رواه مسلم في صحيحه (كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والرباط) ج رقم ٤٩٩٧، ابن ماجة في سننه ج رقم ٣٩٧٧ .

(١٣)رواه الحاكم في المستدرك ج رقم ٧٧٥٨، الإمام أحمد في المسند ،ج رقم ٦٩٨٧ .

(١٤)الرسالة القشيرية ١ / ٣٠١ .

(١٥)نفسه ١ / ٣٠٤ .

(١٦)انظر ابن شاهاور الرازي: منارات السائرين ومقامات الطائرين ٤٠٦ - ٤٢٠ .

(١٧)الحديث رواه الحاكم في المستدرك، ج رقم ٤٤٩، ابن ماجة في سننه ج رقم ٢٧٧ .

(١٨)الحديث رواه مسلم في صحيحه في (كتاب الإيمان، باب الحث على إكرام الجار والضعيف ولزوم الصمت إلا عن خير) ج ٧٤ - ٧٧، البخاري في كتاب الرقاق، الترمذي (أبواب القيامة ٥٠) .

(١٩)سبق تخريج الحديث .

(٢٠)هذا جزء من حديث ما الإسلام وما الإيمان وما الإحسان عن عمر بن الخطاب ﷺ وأبي هريرة، رواه مسلم في (كتاب الإيمان، باب بيان ما الإيمان والإسلام والإحسان)، البخاري (كتاب الإيمان) وغيرهما .

(٢١)الحديث رواه مسلم (كتاب صلاة المسافرين) باب الدعاء في صلاة الله، أبو داود (كتاب الصلاة) باب ما يستفتح به الصلاة من الدعاء، النسائي (كتاب افتتاح الصلاة، باب نوع آخر من الذكر والدعاء) .

(٢٢)السابق ص ٤٢١ .

(٢٣)ابن عربي رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ص ٤ - ٥، ضمن مجموعة رسائل ابن عربي ط. أولى

حيدر أباد الدكن سنة ١٣٦٧ – ١٩٤٨ .

(٢٤) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف ص ٥٠٣ ط.أولى – تحقيق عبدالقادر أحمد عطا – دار الفكر العربى . ابن عربى رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ص ٤ – ٥، ضمن مجموعة رسائل ابن عربى ط. أولى حيدر أباد الدكن سنة ١٣٦٧ – ١٩٤٨ .

(٢٥) رسالة الأنوار ص٥.

(٢٦) السابق ص٥

(٢٧) السابق ص٥

(٢٨) السابق ص٦

(٢٩) السابق ص٦

(٣٠) السابق ص٧

(٣١) السابق ص٧

(٣٢)منارات السائرين ومقامات الطائرين: ٤٢٠ .

(٣٣)الكنز فى المسائل الصوفية: ٥٠ .

(٣٤)منارات السائرين: ٤٢١، عوارف المعارف: ص ١٢٤ .

(٣٥)انظر: إحياء علوم الدين جـ ٢ / ٢٢٦ – ٢٣٦ ط. المكتبة التجارية الكبرى . مصر .

(٣٦)القشيرى: الرسالة ١ / ٣٠١ .

(٣٧)نفسه ١ / ٣٠٢ .

(٣٨)قواعد التصوف ص ٦٨ .

(٣٩)شاهاور الرازى: منارات السائرين ومقامات الطائرين ص ٤٢١ .

(٤٠)زروق: قواعد التصوف ص ٦٧، مكتبة الكليات الأزهريه ط. ثالثة سنة ١٤٠٩ هـ– ١٩٨٩م.

(٤١)الطريق إلى الله أو كتاب الصدق ص ٨٠ تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، دار الكتب الحديث بالقاهرة .

(٤٢)إحياء علوم الدين جـ ٢ / ٢٣٦ – ٢٤٣.

الخواطـــر

أولاً: أصالة الفكرة:

معرفة مدى أصالة مفهوم ما تقترن بملاحظة البيئة التى نبت بها، ومدى توافق اللفظ المعبر معها حقيقة المفهوم، ثم مدى خصوصيته ومغايرته للمفاهيم التى تظهر فى سياقات أخرى، وقد تبدو مقاربة له فى الظاهر، وهنا لا يمكن بشأن موضوع الخواطر أن نغفل التعرض لأصالة الكلمة ودلالاتها فى اللغة ولا ورود الفكرة فى الكتاب والسنة.

فلفظة الخاطر فى أصل اللغة، تدور حول الاهتزاز والتأرجح ،والظهور والارتفاع[1]، حتى إنها أطلقت فى بعض صيغ مشتقاتها مجازًا على ما صفته الاهتزاز والعلو؛ فالخطر العارض من السحاب لاهتزازه، والخطار: المقلاع والمنجنيق والبندول والطعان بالرمح والرجل يرفع يده للرمى . وخطر الرمح: اهتز فهو خطار ، وأصابته خطرة من الجن أى مس[2].

ويعرفه الزمخشرى بأنه: "ما يتحرك فى القلب من رأى أو معنى"[3] وهو لدى ابن منظور: "ما يخطر فى القلب من تدبير أو أمر... يقال: خطر ببالى كذا وكذا يخطر خطورا إذا وقع ذلك فى بالك ووهمك، وأخطره الله ببالى وعلى بالى وخطر الشيطان بين الإنسان وقلبه أوصل وسواسه إلى قلبه،ويذكر مجمع اللغة العربية أن الخاطر قد يطلق على القلب أو النفس على سبيل المجاز[4] من إطلاق لفظ الحال على المحل.

وإذا كان هذا التعريف يبيِّن حال الخاطر، وكيفية تأثيره فى القلب فهناك من عرَّفه بمرادفه، فيذهب ابن سيده والفيروزآبادى والزبيدى إلى تعريف الخاطر بالهاجس وأشار ابن منظور إلى أنه قد يطلق اللفظ ويراد به الوسوسة[5].

ولكن كيف وردت الكلمة فى

الكتاب والسنة؟

لم يرد الخاطر بلفظه فى القرآن الكريم، أما فى السنة المشرفة فقد ورد لفظ الخاطر ومشتقاته بكلا معنييه، فى أصل اللغة: الاهتزاز والتمايل والقدر والمكانة فى مواضع عدة، كما ورد بمعنى الوارد الذى يرد على قلب العبد فى مواضع منها:

ما ورد عن النبى ﷺ أنه قال: «قال الله تعالى: أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، مصداق ذلك فى كتاب الله: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ ﴾ (السجدة: ١٧)».

وقوله صلى الله عليه وسلم: «إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاةِ أَدْبَرَ الشَّيْطَانُ لَهُ ضُرَاطٌ حَتَّى لا يَسْمَعَ النِّدَاءَ فَإِذَا قُضِيَ النِّدَاءُ أَقْبَلَ حَتَّى إِذَا ثُوِّبَ بِالصَّلاةِ أَدْبَرَ حَتَّى إِذَا قُضِيَ التَّثْوِيبُ أَقْبَلَ حَتَّى يَخْطِرَ بَيْنَ الْمَرْءِ وَنَفْسِهِ يَقُولُ اذْكُرْ كَذَا، اذْكُرْ كَذَا لِمَا لَمْ يَكُنْ يَذْكُرُ من قبل حَتَّى يَظَلَّ الرَّجُلُ مَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى»[6].

هذا ومن أبرز الألفاظ التى وردت فى اللغة دالة على عملية الخطور بالبال: الهاجس والوسوسة والنزغ والطائف واللمة، إلا أن أهمها هنا قد تكون اللمة، وهى وإن اقتصر ورودها على السنة النبوية المشرفة فإن الحديث الوارد بها من أكثر الأحاديث دورانا على الألسنة فى هذا الباب حتى ليمكن اعتباره الأصل الباعث على بحث الفكرة عند المفكرين المسلمين، الصوفية وغيرهم.

فعن رسول الله ﷺ أنه قال: «إِنَّ لِلشَّيْطَانِ لَمَّةً بِابْنِ آدَمَ، وَلِلْمَلَكِ لَمَّةً، فَأَمَّا لَمَّةُ الشَّيْطَانِ فَإِيعَادٌ بِالشَّرِّ وَتَكْذِيبٌ بِالْحَقِّ، وَأَمَّا لَمَّةُ الْمَلَكِ فَإِيعَادٌ بِالْخَيْرِ وَتَصْدِيقٌ بِالْحَقِّ فَمَنْ وَجَدَ ذَلِكَ فَلْيَعْلَمْ أَنَّهُ مِنَ اللَّهِ فَلْيَحْمَدْ اللَّهَ. وَمَنْ وَجَدَ الأُخْرَى فَلْيَتَعَوَّذْ بِاللَّهِ مِنْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾ (البقرة: ٢٦٨)»[7].

فالكلمة وضعت أصلا فى اللغة للدلالة على الاقتراب والنزول بالشيء فى بعض الأحيان على غير مواظبة، وأطلق اللمم على كل ما ألم بالإنسان طرف منه، ثم غلب اسم المرة لمة للدلالة على اقتراب ودنو المغيبات من الملائكة والشياطين والجن، دون الأشخاص

والأشياء"[٨].

وعلى هذا فاللمة تختلف عن الخاطر الذى وصف بالطروء والمرور على القلب وعدم الوقر واللبث والثبات فكأن اللمة هى الهمة أو الخطرة صادفت ميلا فى القلب، وإن كان العقل لم ينقدها بعد.

فلعل فى هذا دليلاً على أصالة فكرة الصوفية عن الخاطر؛ إذ جاء الحديث عنه مستهَلا بحديث اللمة السابق ومستهديا بتقسيمه، ومتفقا مع ما استقر عليه الرأى فى المنظومة الفكرية الإسلامية.

فعلى سبيل المثال يذكر الزبيدى تفرقة الفقهاء وأهل الحديث والأصول بين الخاطر وبين حديث النفس، وكذا تفرقتهم بين الهم والعزم، وجعلهم المؤاخذة على الأخير دون الأربعة الأول[٩].

كما أن هناك تغايرا بين مفهوم مصطلح الخاطر الأول prenoshon عند اليونان والذى يعرف بأنه " معرفة عفوية تخطر بالذهن لأول وهلة، قال بها الأبيقوريون، والرواقيون، وهى تنبع من النفس تلقائيا عند إثارة خارجية[١٠].

وبين الخاطر عند الصوفية؛ إذ هو مغاير تماما لهذا؛ فهو معرفة ملقاة من مؤثر خارجى عن النفس، وليست نابعة تلقائيا منها، وهذا مما يؤكد أن فكرة الخاطر فكرة ذاتية لم تدخل إلى الصوفية من تأثيرات خارجية؛ إذ هو عندهم كلام على ما يقع فعلا للمريدين يصفونه لأشياخهم[١١].

ثانيا: تعريف الخواطر:

تدور تعريفات الخاطر على منحيين عند القوم: أحدهما ينظر إلى وظيفته والآخر يحاول تحديد حقيقته.

فالأول: كالذى ورد عن الحارث المحاسبى (ت٢٤٣هـ) أن الخطرات هى: "دواعى القلوب إلى كل خير وشر"[١٢].

والثانى: كتعريف القشيرى (ت٤٦٩هـ) له بأنه خطاب يرد على الضمائر[١٣].

وربما جاءت بعض التعريفات ناظرة إلى كلا الجانبين معا ، ومنها تعريف الغزالى (ت٥٠٥هـ): " الخواطر آثار تحدث فى قلب العبد تبعثه على الفعل أو الترك معًا ، وحدوث جميعها فى القلب من الله ، إذ هو خالق كل شيء[١٤].

وتعريف القاشانى للخاطر (ت٧٣٦هـ)

بأنه ما يرد على القلب من الخطاب، ربانيا كان أو ملكيا أو نفسيا أو شيطانيا، من غير إقامة، وقد يكون بوارد لا عمل للعبد فيه.. ويفرق بينها تمييزات الشرع؛ فما كان للعبد فيه قربة إلى ربه فليس بشيطانى ولا نفسانى وإلا فهو عنهما، سواء كان هذا خاطر علماً أو عملاً، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له العلم الشرعى بصحته فهو شيطانى[15].

وعلى ذلك فالخاطر هو:

- خطاب يرد على قلب العبد، أو هو كل وارد يفجأ القلب بديهة كما توسع فى ذلك البعض، ومنهم ابن عجيبة (ت١٢٦٦هـ) إذ عرفه بأنه حركة القلب والخاطر والوارد والحال، محلها واحد وهو القلب، ولكن مادام القلب تخطر فيه الخواطر الظلمانية والنورانية سمى ما يخطر فيه خاطرا وإن انقطعت عنه الخواطر الظلمانية سمى ما يخطر فيه واردا أو حالا ..... وكلاهما يتحولان فإن دام ذلك سمى مقاما[16].

- وهو قد يأتى مطالبا بفعل ما أو حاثا عليه؛ لذا فمنه المحمود والمذموم بحسب نوع الأفعال التى يطالب بها لكونه المحرك أو السبب الداعى لهذه الأفعال عن طريق إثارة أو تحفيز الإرادة. فالنية فالعزم فتتحرك الأعضاء بمباشرة الفعل.

ومن هنا دأب الصوفية على التحذير من إغفال المرء خواطره فالخراز (ت٢٧٧أو ٢٧٩هـ) يطالب المريدَ لسلوك سبيل النجاة بقوله:" وارع قلبك وما يقع فيه فما كان من أجناس الخير والعلم فاتبعه، وما كان من جنس الباطل والهوى فانفه بالسرعة ولا **تمادى على الخطرة فتصير شهوة ثم تصير الشهوة همة، ثم تصير الهمة فعلا. واعلم أن عدوك إبليس لا يغفل عنك ..... ولن يألوا جهدا فى فى تهوين عزمك ..... ثم** يذكرك فى وقت شغلك بالبر والطاعة — الحوائج ليقطعك عن خير أنت فيه[17]، ويكثر ابن عربى من ذلك فى كتابه نفحات القدس فى مناصحة النفس" بل يكاد يكون الكتاب كله دائرا حول هذا المعنى[18]".

إلا أن هذا لا يعنى أن الخاطر يستلزم دائما تنفيذ الفعل الحاث عليه، وذلك لسرعة زواله أو نفى المخطر بباله له، وإلى

هـذا أشار تعريف الهجويري (ت٤٦٥هـ) للخاطر فهو لديه: "حصول المعنى فى القلب مع سرعة زواله بخاطر آخر، وقدرة صاحب الخاطر على دفعه عن القلب"[١٩].

ثالثا: أقسام الخواطر:

يقسم المحاسبى (ت٢٤٣هـ) الخواطر إلى ثلاثة أقسام :

من هوى النفس، أو من العقل بعد تنبيه الله - عز وجل - له أو من العدو، وهى على ثلاثة معان: تنبيه من الرحمن ..... تسويل وأمر من النفس .... تزيين ونزغ ووسوسة من الشيطان[٢٠] غير أن التقسيم الرباعى للخواطر هو الأشهر والذى عليه أكثر الصوفية[٢١].

فالمحاسبى نفسه جعل تنبيه الرحمن على صورتين فى قوله:

يروى عن النبى ﷺ أنه قال: «من يرد الله به خيرا يجعل له واعظا من قلبه» ..... وذلك أن الله - عز وجل - يخطر ببال المؤمن لينبهه بذلك ويعظه فمنه، ما يخطر بباله بإحداث الخاطر فينشئه فى قلبه، ومنه يأمر الملك أن يخطر ببال العبد ليعظه بذلك وينبهه له، وإياه عنى عبد الله ابن مسعود بقوله: لمة من الملك[٢٢].

والجنيد (ت٢٩٨هـ) يقسمها إلى خطرة من الله - تعالى - ترشد إلى الإشارة وخطرة من الملك ترشد إلى الطاعة، وخطرة من النفس تجر إلى الدنيا وطلب عزها، وخطرة من الشيطان تجر إلى المعاصى[٢٣].

ويفصل الكلاباذى (ت٣٨٠هـ) كل قسم مما سبق وما يدعو إليه، وكيفية مواجهة كل قسم من هذه الأقسام فيقول: الخاطر على أربعة أوجه خاطر من الله - عز و جل - وخاطر من الملك، وخاطر من النفس، وخاطر من العدو؛ فالذى من الله تنبيه، والذى من الملك حث على الطاعة، والذى من النفس مطالبة الشهوة، والذى من العدو تزيين المعصية.

فبنور التوحيد يَقبل من الله، وبنور المعرفة يقبل من الملك وبنور الإيمان، ينهى النفس، وبنور الإسلام يرد على العدو.

غير أن هذا التقسيم للخواطر تقسيم مجازى فالتهانوى يذكر- فى الكشاف- أن المشهور عند مشايخ الصوفية أن الخواطر الأربعة كلها من الله

تعالى بالحقيقة إلا أن بعضها يجوز أن يكون بغير واسطة، وبعضها بواسطة، فما كان بغير واسطة – وهو خير – فهو الخاطر الربانى، ولا يضاف إلى الله تعالى إلا الخير أدبا، وما كان بواسطة – وهو خير – فهو الخاطر الملكى وإن كان شرا فإن كان بإلحاح وتصميم على شيء معين – فيه حظ النفس – فهو الخاطر النفسانى وإلا فهو الشيطانى[٢٤].

وليس هذا رأيا خاصا بالتهانوى وإنما صرح به غيره من الصوفية فالدارانى (ت٢١٥هـ) يقول:كيف يخفى عليه ما فى القلوب ولا يكون فى القلوب إلا ما يلقى فيها أفيخفى عليه ما هو منه[٢٥].

ويصرح الواسطى (ت٣٢٠هـ) بأنه لما كانت الأرواح والأجساد قامتا بالله وظهرتا بالله لا بذواتها، كذلك قامت الخطرات والحركات بالله لا بذواتها، إذ الحركات والخطرات فروع الأجساد والأرواح[٢٦].

فهو هنا يصرح بالمبدأ أو بالقاعدة التى قام عليها هذا التقسيم.

ويرى الإمام الشعرانى (ت٩٧٣هـ) أن من أخلاق المريدين الصادقين: شهودهم ببادئ الرأى، إذا وسوس لهم إبليس بمعصية وفعلوها، أن ذلك من تقدير الله – عز و جل – بواسطة إبليس من حيث كونه آلة فى ذلك. كما أن وسوسة إبليس لهم بالمعصية عن تقدير الله على إبليس كذلك بواسطة المزاج الذى ركبه الله عليه. فلا يضيف أحدهم الوسوسة إلى إبليس؛ فإن ذلك معدود من الشرك الخفى بالله – عز وجل – وما رأيت لهذا الخلق ذائقا من أهل عصرى إلا القليل، وقد قال الله تعالى: ﴿ ۞ وَٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَلَا تُشۡرِكُواْ بِهِۦ شَيۡـٔٗا ﴾ ليكن قوله: شيئا "عامًا" فيشمل شرك النفس وإبليس فى العمل[٢٧].

وبناء على ما يذهب إليه أهل السنة جملة من أن البارى تعالى هو الخالق للخير والشر حيث الحقيقة إلا أنه لا ينسب إليه إلا الخير تأدبًا، كما يوضحه الإمام البيجورى: (ت١١٩٨هـ): ومع أن الفعل خيره وشره لله فالأدب أن لا ينسب له تعالى إلا الحسن، فينسب الخير لله والشر للنفس كسبا، وإن كان منسوبا لله إيجادا قال تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ ﴾ (النساء: ٧٩)

أى كسبا كما يفسره قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ ﴾ (الشورى: ٣٠) وأما قوله تعالى: ﴿ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ ﴾ (النساء: ٧٨) فرجوع إلى الحقيقة[٢٨].

على أن هذا لا يلزم منا الرضا بالمعاصى والكفر تعللا بأن البارى - تعالى - قضى بهما وقدرهما على الشخص مع أن الرضا بالكفر كفر وبالمعاصى معصية ، لأن الكفر والمعاصى لهما جهتان: جهة كونهما مقضيين ومقدرين لله وجهة كونهما مكتسبين للعبد. فيجب الرضا بهما من الجهة الأولى لا الثانية[٢٩]، إذ أنهم عند وصفهم لشيء ما بأنه على الحقيقة فإنما يعنون بذلك أنه وجد على وفق الإرادة الشرعية له تبارك وتعالى؛ حتى لا يلزم من ذلك وجود ما لم يرده تعالى فى كونه.

وهنا يرد السؤال على أى أساس قسم الصوفية خواطرهم؟

لقد درج كثير ممن كتب من مشايخ الصوفية على استهلال حديثهم عن الخواطر بإيراد[٣٠] حديث اللمتين السابق، وربما زاد البعض فأورد تعليق الحسن البصرى ﷺ على هذا الحديث بقوله: "**إنما هما همّان يجولان فى القلب: هم من الله، وهم من العدو، فرحم الله عبدًا وقف عند همه. فما كان من الله أمضاه، وما كان من عدوه جاهده**"[٣١].

وقد ترجح لدينا – كما ألمحنا فيما سبق – أن هذا الحديث هو المنطلق الذى انطلق منه القوم إلى تصنيف الخواطر إلى أقسام بحسب مصدرها المجازى رغم أنهم يجمعون على أن الخواطر من الله تعالى فى الحقيقة؟

وقد ذهب السهروردى (ت٦٣٢هـ) إلى أنه: "إنما يتطلع إلى معرفة اللمتين، وتمييز الخواطر، طالب مريد يتشوف إلى ذلك تشوف العطشان إلى الماء، لما يعلم من وقع ذلك وخطره فى فلاحه وصلاحه وفساده. ويكون ذلك عبدًا مرادًا بالحظوة بصفو اليقين ومِنَحِ الموقنين. وأكثر التشوف إلى ذلك للمقربين، ومن أخذ به فى طريقهم. ومن أخذ فى طريق الأبرار قد يتشوف إلى ذلك بعض التشوف؛ لأن التشوف إليه يكون على قدر الهمة والطلب، والإرادة

والحظ من الله الكريم. ومن هو فى مقام عامة المؤمنين والمسلمين لا يتطلع إلى معرفة اللمتين ولا يهتم بتمييز الخواطر"[٣٢].

ومعنى هذا أن عامة المسلمين ليسوا فقط غير قادرين على التمييز بين اللمتين، بل لا يهتمون بهذا التمييز أو يتطلعون إليه أصلاً. وذلك أن هذا التشوف مرتهن بأمرين:

الأول: إدراك مدى أهمية هذا التمييز فى صلاح الإنسان وفساده.

والثانى: مدى حظ هذا الإنسان من كرم المولى - عز وجل - ومدى همته وإرادته فى طلب تحصيل هذا التمييز.

رابعًا: هل من إمكانية لتمييز بين تلك الخواطر؟

شُغل الصوفية ببيان سمة كل خاطر فذهب البعض إلى إمكانية تحديد مصدر الخاطر عن طريق "ملاحظة جهة وروده على القلب"[٣٣]، كما يقول السهروردى (ت٦٣٢هـ) غير أنه يرى أن ذلك: "إنما يصح لعبد أذاب نفسه بالتقوى والزهد، وتصفى وجوده، واستقام ظاهره وباطنه، فيكون قلبه كالمرآة المجلوة، لا يأتيه الشيطان من ناحية إلا ويبصره. فإذا اسود القلب، وعلاه الرين لا يبصر الشيطان"[٣٤] مستدلاً بما روى عن الرسول ﷺ أنه قال: «**إن العبد إذا أخطأ خطيئة نكت فى قلبه نكتة سوداء، فإذا نزع واستغفر وتاب صقل قلبه، وإن عاد زيد فيها حتى تعلو على قلبه**»[٣٥]. وهو الران الذى ذكره الله تعالى: ﴿كَلَّا ۖ بَلْ ۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤).

وقد ذكر الصوفية صفات عامة لكل خاطر من هذه الخواطر الأربعة فى محاولة منهم لبيان كيفية التعرف على مصدر الخاطر من معرفة ما يدعو إليه. فإذا كان الخاطر "من قبل الملك فإنما يعلم صدقه بموافقة العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل. وإن كان من قبل الشيطان فأكثره يدعو إلى المعاصى. وإذا كان من قبل النفس فأكثره يدعو إلى اتباع شهوة، أو استشعار كبر، أو ما هو من خصائص أوصاف النفس"[٣٦].

ويُجمل القاشانى (ت٧٣٦هـ) الخصيصة التى تميز كل خاطر من هذه الخواطر الأربعة بقوله: "فالربانى: يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع. والملكى: هو الباعث على مندوب أو مفروض، وكل ما فيه صلاح. والنفسانى: وهو ما فيه حظ



للنفس. والشيطاني: وهو ما يدعو إلى مخالفة الحق"[٣٧].

ويفرق الجنيد (ت٢٩٨هـ) بين هواجس النفس ووساوس الشيطان بأن "النفس إذا طالبت بشيء ألحت ... فلا تزال تعاودك - ولو بعد حين - حتى تصل إلى مرادها، ... اللهم إلا أن يدوم صدق المجاهدة ... وأما الشيطان إذا دعاك إلى زلة فخالفته بترك ذلك، يوسوس بزلة أخرى لأن جميع المخالفات له سواء. وإنما يريد أن يكون داعيًا أبدًا إلى زلة ما، ولا غرض له في تخصيص واحد دون واحد"[٣٨].

ويحدد الغزالي (ت٥٠٥هـ) أوجها ثلاثة للتفرقة بين خاطر خير من الله -تعالى- أو من الملك: "أحدها: إن كان مصممًا على حالة واحدة فهو من الله تعالى، وإن كان مترددًا فهو من الملك؛ إذ هو بمنزلة ناصح.

والثاني: إن كان عقب اجتهاد منك وطاعة، فهو من الله تعالى، وإن كان في الفروع والأعمال الظاهرة فهو من الملك في الأكثر؛ إذ الملك لا سبيل له إلى معرفة باطن العبد في قول أكثرهم"[٣٩].

وإذا كان هذا وصفهم نظريًا لما يميز كل خاطر. فهل هناك إمكانية للتميز العملي بين الخواطر؟ وهل يقطع قول السهروردي - الذي ذهب فيه إلى أن التشوف لتمييز اللمتين إنما يكون للمقربين ومن سلك طريقهم، ومن سلك طريق الأبرار فقد يتشوف لذلك بعض التشوف - أملاً أمّن هو في مقام عامة المسلمين أن يتطلع إلى معرفة اللمتين وتمييز الخواطر؟[٤٠].

الاتفاق معقود بين الصوفية "على أن من كان أكله من الحرام لم يفرق بين الإلهام والوسواس"[٤١] وذلك "لأن التمييز بينهما إنما يقع بدقيق النظر في الأحكام، وكمال العلم بالحلال والحرام"[٤٢].

بل لقد ذهب الشيخ أبو علي الدقاق (ت ق٤هـ) إلى القول بأن "من كان قوته معلومًا لم يفرق بين الإلهام والوسواس"[٤٣] إلا أن السهروردي اعترض على هذا الإطلاق، وقيده بقوله "إن من المعلوم: ما يقسمه الحق - سبحانه وتعالى - لعبد بإذن يسبق إليه في الأخذ منه والتقوت به. ومثل هذا المعلوم لا يحجب عن تمييز الخواطر. إنما ذلك يقال في حق من دخل

فى معلوم باختيار منه وإيثار؛ لأنه ينحجب لموضع اختياره. والذى أشرنا إليه منسلخ من إرادته فلا يحجبه المعلوم"[٤٤].

إذن فمن تحرى الحلال فى مأكله وملبسه، وتورع عن الهجوم والدخول فى معلوم باختياره، وانتظر الإذن من الحق سبحانه، وجاهد نفسه حتى سكنت عنها هواجسها، هو من يملك القدرة العملية على التمييز بين الخواطر، ولكن هذا الامتلاك على الحقيقة يتفاوت بحسب: الهمة، والطلب، والإرادة والحظ من الله الكريم.

فإذا لم يكن أمل آحاد الناس مقطوعًا من القدرة على تمييز خواطره؛ لأن مدار الأمر ليس على فقد عامة المسلمين لإمكانية التمييز بين الخواطر أو أهليتهم لذلك، بل على إدراكهم لأهميته فى صلاح أنفسهم أو فسادها وشغلهم النفس بالتحرى قبل إمضاء الخاطر أو الإحجام عنه.

ولكن ما أسباب الاشتباه فى الخواطر؟

لقد حدد السهروردى (ت٦٣٢هـ) أسبابًا أربعة للاشتباه فى الخاطر لا خامس لها عنده، وهى: "إما ضعف اليقين، أو قلة العلم بمعرفة صفات النفس وأخلاقها، أو متابعة الهوى بخرم قواعد التقوى، أو محبة الدنيا: جاهها ومالها وطلب الرفعة والمنزلة عند الناس. فمن عصم عن هذه الأربعة يفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان. ومن ابتلى بها لا يعلمها ولا يطلبها. وانكشاف بعض الخواطر دون بعض لوجود بعض هذه الأربعة دون البعض. وأقوم الناس بتمييز الخواطر أقومهم بمعرفة النفس، ومعرفتها صعبة المنال، لا تكاد تتيسر إلا بعد الاستقصاء فى الزهد والتقوى"[٤٥].

وإذا كان الأمر مرتهنًا بمعرفة المرء بمدى أهمية الأمر؛ لأن الشيطان ما نال ممن نال منهم إلا من قبل أهواء أنفسهم، ولولا ذلك لازدادوا قربًا بوسوسة الشيطان؛ ذلك أنه كلما دعاهم إلى المعصية عصوه طاعة لله"[٤٦] فهو مرتهن كذلك بهمته وبمدى رضاه عن نفسه حتى إن ابن عجيبة (ت١٢٦٦هـ) يرجع السبب فى بقاء العيوب البشرية فى الإنسان إلى: "الغفلة عن البحث عنها، وسبب الغفلة عنها هو الرضا عن النفس إذ لو أساء ظنه بها بحث عن

مساويها فأستخرجها وتطهر منها"(٤٧).

ويقرر الصوفية أن إمكانية التمييز العملى متاحة أيضًا، فيذهب القاشانى (ت٧٣٦هـ) إلى أن مضمون الخاطر إن وزن بميزان الشرع: فكل ما فيه قربة إلى الله تعالى صار من الأولين: (خاطر الملك أو الحق)، وكل ما فيه كراهة أو مخالفة شرع الله فهو من الآخرين: (خاطر النفس أو العدو)، أما المباحات فقد اشتبه فيها: فما كان منها مخالفا لهوى النفس فهو من الأولين، وما كان منها موافقًا لهوى النفس فهو من الآخرين. مقررًا أن الصادق، الحاضر مع الحق، الصافى القلب يسهل عليه التفرقة بينهما بتوفيق الله له(٤٨).

وهو يتفق فى هذا مع السهروردى الذى يقرر أن: "من قصر عن درك حقائق الزهد، وتطلع إلى تمييز الخواطر: يزن الخاطر أولاً بميزان الشرع: فما كان من ذلك نفلاً أو فرضًا يمضيه، وما كان من ذلك حرامًا أو مكروهًا ينفيه، فإن استوى الخاطران فى نظر العلم ينفذ أقربهما إلى مخالفة هوى النفس، فإن النفس قد يكون لها هوى كامن فى أحدهما، والغالب من شأن النفس الاعوجاج والركون إلى الدون"(٤٩).

ويرى الإمام الغزالى (ت٥٠٥هـ) – قبلهما – أن السبيل إلى التفرقة بين خاطر الخير وخاطر الشر أن تزنه بأحد موازين ثلاثة فيبين لك حاله؛ فالأول: "هو أن تعرضه على الشرع، فإن وافق جنسه فهو خير، وإن كان بالضد: إما برخصة أو بشبهة فهو شر، فإن لم يبين لك بهذا الميزان؛ فاعرضه على الاقتداء بالصالحين فإن كان فيه اقتداؤهم فهو خير؛ وإلا فهو شر، وإن لم يبين لك بهذا الميزان فاعرضه على النفس والهوى، فإن كان مما تميل إليه النفس ميل طبع لا ميل رجاء إلى الله تعالى فهو شر"(٥٠).

وعلى هذا فلدى كل إنسان الميزان الذى يزن به خواطره – متى أدرك أهميتها فى صلاح أو فساد شأنه كله – به يعرف متى يمضى الخاطر ومتى ينفيه، فكل ما فيه إلى الله قربى يمضيه، وما سواه ينفيه.

نعم هذا ميزان عام وإجمالى لوزن الخواطر والتمييز بينها، ولكن مشايخ

الصوفية بينوا المميزات الأساسية لكل خاطر منها لمن أراد أن يسلك سبيل المتحققين بحقيقة الزهد، حتى تتجلى مرآة قلبه من الشوائب الطبيعية الجسمانية بمصقل الزهد والتقوى والذكر.

وإذا كان المولى - عز وجل - قد وهب العبد القدرة على تمييز خواطره، وأهّله لذلك - وإن كانت هذه القدرة تتفاوت بتفاوت الأشخاص على الحقيقة بحسب مجاهداتهم، ونصيب كل منهم من توفيق المولى الكريم - فما واجب العبد تجاه الخواطر الواردة عليه؟

واجب الصوفى إزاء خواطره:

ذهب المحاسبى (ت٢٤٣هـ) إلى أن على العبد واجبَ "التثبت بالعلم الدالّ على الخطرات، حتى يستدل فيعلم من أى الوجوه الخطرةُ حين تعرض، فيجعل الكتاب والسنة دليله. فإن لم يتثبت بعقله ويجعل العلم دليله لم يبصر ما يضره مما ينفعه"[٥١] والتثبت عنده: حبس النفس قبل الفعل، وترك العجلة، وهو الصبر قبل الفعل. جازمًا بأن العبد لن يميز بين الخواطر "إلا بالعلم والتثبت بالعقل"[٥٢] حتى لقد ذهب إلى أن صاحب الخاطر إذا عجز عن تبين خاطره أيدعوه إلى ما أحب الله - عز وجل - أو إلى ما يكره وقف وتثبت ابتداء، أو يشهد العلم له بأحد الأمرين: فيقبل أو ينفى. وهو فى فسحة حتى يتبين بالنظر بقلبه، أو بسؤال العلماء إن كان مما لا يبلغه علمه"[٥٣].

ولذا عدَّ أقوى الخلق رعاية لحقوق الله - عز وجل - هم أهل الرعاية" عند الخطرات بعد اعتقاد حمل حقوق الله - عز وجل - ولا يخطر بقلبه خطرة من أعمال قلبه إلا جعل الكتاب والسنة دليلين عليها"[٥٤].

وهذا الواجب مما ينص عليه سائر الصوفية بلا استثناء بين من هو فى بداية الطريق أو منتهاه يقول أبو حفص الحداد (ت ق٣هـ): "إن السبيل إلى عد المريد فى ديوان الرجال الذين صدقوا ما عاهدوا الله عليه هو دوام وزن أفعاله، وأحواله بالكتاب والسنة، واتهام خواطره"[٥٥]. وأما أبو سليمان الدارانى (ت٢١٥هـ) فيقول: "ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يومًا فَلاَ آذن لها أن تدخل قلبى إلا بشاهدين من

الكتاب والسنة"[٥٦].

ولذا فعلى العبد تجاه خواطره واجب يتمثل فى:

(أ) التفقه فى الكتاب والسنة لقول الجنيد سيد الطائفة (ت٢٩٧هـ): "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول ﷺ"[٥٧]. وقوله: "من لم يحفظ **القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به فى هذا الأمر؛ لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة**"[٥٨].

(ب) ثم التثبت أو التوقف قبل الفعل حتى يتبين له أيدعوه الخاطر إلى ما يحب المولى - عز وجل - أو إلى ما يكره تعالى. ثم هو بعد ذلك فى مهلة وفسحة من الوقت إلى أن يتبين حقيقة الدعوة سواء أكان ذلك: بالنظر بقلبه، أو عن طريق سؤال أحد العلماء.

وهذا التوقف ليس رأيًا خاصًا بالمحاسبى، فالمكى (ت٣٨٦هـ) يقول: "واعلم أن حكم الله فيما اشتبه من الأمور الإمساك والوقوف، وأن لا يقدم العبد على ذلك بعقد ولا عزم، إن كان من أعمال القلوب، ولا يمضى ذلك بفعل ولا سعى، إن كان من عمل الجوارح. بل يقف ويوقف الأمر حتى يتبين له. وهو صورة الورع؛ لأن الورع هو: الجبن والتأخر عن الإقدام على المشكلات وعن الهجوم فى الشبهات: لا بقول، ولا بفعل، ولا بعقد حتى تنكشف بغامض العلم لغموضها وتدقيق معرفة المعانى لدقتها وخفائها"[٥٩].

ويقرر الغزالى (ت٥٠٥هـ) أيضًا أن "أصل العبادة وملاكها الورع، والورع أصله النظر البالغ فى كل شيء. والبحث التام عند كل شيء هو بصدده من: أكل، وشرب، ولبس، وكلام، وفعل. فإذا كان الرجل مستعجلاً فى الأمور غير متأن متثبت، متبين، لم يقع منه نظر وتوقف فى الأمور كما يجب ... فإنه يقع فى الحرام والشبهة ... وأى خير فى عبادة بلا ورع؟"[٦٠].

وهنا يرد السؤال: ما الأساس فى قولهم بالتوقف؟

لعل هذا التوقف والتثبت منطلق من فهم الصوفية لحديث رسول الله ﷺ: «**فإذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوى متبعًا، وإعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك**»

ويعقب المكي على هذا الخبر قائلاً: "... لم ينقصه بوجود رأيه مما رآه من الأمر؛ لأنه نتيجة عقله، وثمرة فهمه. وإنما نقصه بنظره إليه وإدلاله به دون سبق نظره إلى من أراه، وبنور هداه، وإيثار رأيه على رأى من هو أعلم منه، أو بأن يزرى على رأى غيره افتخارًا برأيه"[٦١] فمن لم يتوقف عند الشبهات وأقدم عليها كان متبعًا لهواه معجبًا برأيه. وهذا الفهم لمعنى حديث رسول الله ﷺ السابق يجد ما يؤيده فيما يرويه ابن مسعود عنه صلى الله عليه وسلم: «أنتم اليوم فى زمان خيركم فيه المسارع، وسيأتى عليكم زمان خيركم فيه المتأنى»[٦٢].

كما أنه قبل ذلك منطلق من فهمهم لقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: ٣٦) فيذهب المكى: إلى أن "الإقدام على الأمور مما لم ينكشف للأسماع، ولم يظهر للأبصار، فإن القلوب تسأل عن عقود سوء الظن بها، والقطع بظاهر الأمر عليها، وهو معنى قول الله تعالى. قَفْوَ ما لم يبن علمه، ... إذ حقيقة العلم السمع والمشاهدة فلذلك قال: ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ وكذلك قال رسول الله ﷺ: "إياكم والظن. فإن الظن أكذب الحديث، فمن اشتبه عليه الأمر فقطع به فهو متبع للهوى. ومن تفرس فى فعل، أو أمر غاب عنه حقيقته، فأخبر به، وأظهره على صاحبه فقد أساء"[٦٣].

وهكذا جاءت الدراسة الصوفية لموضوع الخواطر يقترن فيها الجانب المعرفى بالجانب السلوكى؛ إذ الخاطر عندهم هو المدار الذى تدور عليه مراحل الفعل النفسية لكونه أولى مراحلها، وقد رتبوا على معرفة جهته واجبات، وشرطوا لتمييزه شروطًا، وأوجبوا التوقف عن إمضائه حتى يتبين المرء موافقته للكتاب والسنة؛ فالنظرة الصوفية بطبيعتها لا تغفل البعد السلوكى، والأخلاقى فى دراستها لفكرة ما، وهذا ما يتضح فى دراستهم لموضوع الخاطر، واستقصاء ذلك البعد فى ثنايا كتبهم.

ولعل هذا هو ما ميز الدراسة الصوفية عن مثيلتها الاعتزالية للموضوع ذاته حيث لم تلتفت الأخيرة إلى البعد الأخلاقى للخاطر؛ وانبناء السلوك الإنسانى على

المعرفة بحقيقته، بل جاء القول فيه عندهم انفصال التكليف العقلى عن التكليف كضرورة اقتضاها ذهابهم إلى جواز السمعى.

أ. د/ مها سمير محمد



الهوامش:

(١) ابن فارس- مقاييس اللغة يقول : الخاء والطاء والراء أصلان أحدهما : القدر والمكانة، والثاني: اضطراب وحركة فالأول: قولهم لنظير الشيء خطيره.. والأصل الآخر: قولهم خطر البعير بذنبه خطرانا وخطر ببالى كذا خطرا وذلك أن يمر بقلبه بسرعة لا لبث فيها ولا بطء ١٩٩/٢.

(٢) الزبيدى: تاج العروس١٨٥/٣، الفيروزآبادى: القاموس المحيط ٢٢/٢- ٢٣، المعجم الوسيط: ٢٤٣/١.

(٣) الزمخشرى، أساس البلاغة: ١١٥.

(٤) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط٢٤٣/١.

(٥) ابن منظور، لسان العرب ١١٩٥/٢

(٦) أخرجه البخارى، كتاب الأذان- باب فضل التأذين.

(٧) أخرجه الترمذى، كتاب كِتَاب تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، باب وَمِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ.

(٨) الزبيدى: تاج العروس٦٣/٩، ومقاييس اللغة ١٩٧/٥، ابن منظور: لسان العرب ٤٠٧٩/٥.

(٩) الزبيدى: تاج العروس١٨٣/٣.

(١٠) مجمع اللغة العربية: ٧٩.

(١١) القشيرى : الرسالة القشيرية – سلوك المريدين: ٦١٨- ٦٢٦

(١٢) مجمع اللغة العربية: ٧٩.

(١٣) القشيرى : الرسالة القشيرية: ١٦٩.

(١٤) الغزالى: روضة الطالبين وعمدة السالكين: ٧٨.

(١٥) القاشانى: لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام: ٤٢٩/١- ٤٤١.

(١٦) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم: ٤٨.

(١٧) أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق ٣٩- ٤٠.

(١٨) انظره بتحقيق الأستاذ الدكتور حامد طاهر، نشر الهيئة المصرية للكتاب، ٢٠٠٨م.

(١٩) الهجويرى: كشف المحجوب ٦٣١/٢.

(٢٠) المحاسبى: الرعاية لحقوق الله ٨٤- ٨٥.

(٢١) التهانوى: كشف اصطلاحات الفنون ٢٣/٢.

(٢٢) المحاسبى الرعاية: ٨٤، والحديث أورده أبو نعيم فى الحلية خبرا عن النبى ﷺ أنه قال:"إذا أحب الله عبدا جعل له واعظا من نفسه وزاجرا من قلبه يأمره وينهاه" ٩٩/١.

(٢٣) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون٢٣/٢..

(٢٤)التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون٢٣/٢.

(٢٥)الطوسى: اللمع: ٨٢.

(٢٦)القشيرى: الرسالة: ص١٦٩. ولم يذكر القشيرى ضمن تقسيمه هذا الخاطر الإلهى وكيفية التعرف عليه.

(٢٧) القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية: ص١٧٧ (بتصرف).

(٢٨) القشيري: الرسالة ص١٧٠.

(٢٩) الغزالي: روضة الطالبين: ص٨٠.

(٣٠)السهروردي:عوارف المعارف: ص٤١٩، القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية: ص١٧٧.

(٣١) المكي: قوت القلوب ج١ص٢٢٩، والجيلاني: الغنية ج١ص١٠١.

(٣٢) السهروردي: عوارف المعارف ص٤١٥.

(٣٣) السابق.

(٣٤) السابق.

(٣٥) الحديث رواه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، والترمذي في سننه، والنسائي، وابن ماجه، وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه، والبيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة ﷺ وقال عنه الإمام السيوطي: حديث صحيح. انظر الجامع الصغير ١ ص٨٤.

(٣٦) القشيري: الرسالة ص١٦٩. ولم يذكر القشيري ضمن تقسيمه هذا الخاطر الإلهي، وكيفية التعرف عليه، فهل هذا إشارة منه إلى خصوصية الخاطر الإلهي، وأنه يحمل معه أمارة صحته للمخطر بباله وأنه يباين سائر الخواطر بحيث لا يمكن بحال من الأحوال أن يختلط بها.

(٣٧) القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية ص١٧٧ بتصرف، وكذا التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ج٢ص٢٢، وكذلك لابن عباد : بتفصيل ما في المفاخر العلية ص١٥٦ — ١٥٨.

(٣٨) القشيري: الرسالة ص١٧٠. ويبدو أن هذا مما اتفق عليه مشايخ الصوفية؛ لأن السهروردي عند تعرضه لذكر الاختلاف بين هواجس النفس ووساوس الشيطان، يصدر الحديث بصيغة الجمع "وفرقوا بين ..." ثم يسوق قول الجنيد مختصرًا. عوارف المعارف ص٤٢٠.

(٣٩) الغزالي: روضة الطالبين ص٨٠.

(٤٠) السهروردي: عوارف المعارف ص٤١٩.

(٤١) القشيري: الرسالة ص١٧٠. والسهروردي: عوارف المعارف ص٤١٩. ولذا ذهب الجنيد إلى أنه "بصفاء المطعم والملبس، والمسكن يصلح الأمر كله" (اللمع: ص٢٤٤).

(٤٢) د/عبد الحليم محمود: هامش (١) ص١٠٧ (من تحقيقه للرسالة القشيرية).

(٤٣) القشيري: الرسالة ص١٩٠، والسهروردي: عوارف المعارف ص٤١٩.

(٤٤) السهروردي: عوارف المعارف ص٤١٩- ٤٢٠.

(٤٥) السهروردي: عوارف المعارف ص٤١٩.

(٤٦) المحاسبي: الرعاية لحقوق الله ص٢٥٧ بتصرف.

(٤٧) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم ص١١٤.

(٤٨) القاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية ص١٧٧- ١٧٨ بتصرف.

(٤٩) السهروردى: عوارف المعارف ص٤٢٠.

(٥٠) الغزالى: روضة الطالبين ص٧٩.

(٥١) المحاسبى: الرعاية ص٨٥.

(٥٢) السابق ص٨٥.

(٥٣) السابق ص٨٩.

(٥٤) السابق ص٨٧.

(٥٥) القشيرى: الرسالة ص٧٣.

(٥٦) السابق ص٦٧، والطوسى: اللمع ص١٤٦.

(٥٧) القشيرى ص٧٩.

(٥٨) السابق ص٨٠.

(٥٩) المكى: القوت ج١ص١٦٧.

(٦٠) الغزالى: روضة الطالبين ص٩٥.

(٦١) المكى: القوت ج١ص١٦٧- ١٦٨.

والخبر رواه الإمام البيهقى عن أبى ثعلبة الخشنى أنه سأل رسول الله ﷺ عن قوله تعالى: ﴿ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ فقال: «ائتمروا بالمعروف، وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحًا مطاعًا، وهوى متبعًا، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذى رأى برأيه، ورأيت أمرًا لا يدان لك به؛ فعليك بالخواص؛ وفى رواية أخرى: «فعليك بنفسك ودع أمر العامة» شعب الإيمان ٨٣/٦: ٨٤.

(٦٢) السابق ١٦٧/١.

والخبر المروى هنا عن ابن مسعود ﷺ ورد بمعناه فى الحلية والشعب منسوبًا لمطرف بن عبد الله. قال أتى على الناس زمان خيرهم فى دينهم المتسارع وسيأتى على الناس زمان خيرهم فى دينهم المتأنى. شعب الإيمان ٢٠٥/٢، وحلية الأولياء ٢٠٩/٢.

(٦٣) المكى: قوت القلوب ١٦٨/١، ١٦٩، والحديث رواه الإمام البخارى عن أبى هريرة ﷺ فى صحيحه ٤٩٦/١٠.



مراجع للاستزادة:

١- أبو سعيد الخراز: كتاب الصدق- تحقيق: فضيلة الشيخ/ عبد الحليم محمود - الناشر: دار المعارف - القاهرة.

٢- السهروردى: عوارف المعارف - مكتبة وهبة - د.ت.

٣- الشعرانى: الكوكب الشاهق فى الفرق بين المريد الصادق وغير الصادق - تحقيق أ.د/ حسن الشرقاوى - دار المعارف - القاهرة ١٩٩١م.

٤- الطوسى: اللمع - تحقيق: فضيلة الشيخ عبد الحليم محمود، وأ/ طه عبد الباقى سرور - دار الكتب الحديثة بمصر - ومكتبة المثنى ببغداد - ط١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.

٥- ابن عجيبة: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم - مراجعة محمد أحمد حسب الله - ط دار المعارف - القاهرة.

٦- الغزالى: روضة الطالبين - ضمن مجموعة رسائل الإمام - ط دار الكتب العلمية ١٩٨٦م.

٧- القاشانى: معجم اصطلاحات الصوفية - تحقيق سعيد عبد الفتاح - ط الهيئة العامة للكتاب.

٨- القشيرى: الرسالة القشيرية - تحقيق فضيلة الإمام عبد الحليم محمود، ود/ محمود بن الشريف - ط دار المعارف القاهرة.

٩- المحاسبى: الرعاية لحقوق الله - تحقيق: فضيلة الإمام/ عبد الحليم محمود - ط دار المعارف - القاهرة.

١٠- المكى: قوت القلوب - مراجعة: سعيد نسيب مكارم - ط دار صادر - بيروت - ١٩٥٠م.

١١- الهجويرى: كشف المحجوب - ترجمة وتعليق أ.د/ إسعاد عبد الهادى قنديل - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة ١٣٩٤هـ/١٩٧٤م.

١٢- التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون - مراجعة أ/أحمد حسن بسبح - منشورات على بيضون - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٨م.

الخوانــق

المدلول والانتشار:

تكتب بالكاف فيقال خوانك. وبالقاف كما أثبتناها، ويرى كثير من الباحثين أنها فارسية، فإن ختمت بالكاف فتعنى البيت، وإن كانت بالقاف فيقال خونقاه فهى الموضع الذى يأكل فيه الملك[1]. وإلى هذا انتهى الباحثون عمومًا، ولكنى وجدت ياقوتًا فى معجم البلدان يقول (الخانقة بعد الألف نون مكسورة وقاف تأنيث الخانق وهو متعبد الكرامية بالبيت المقدس)[2] وجمعها محمد بن رافع السلامى أبو المعالى (٧٧٤ هـ) صاحب كتاب (الوفيات) على خوانق عند ترجمته لبعض الأعيان[3] وقد تتبعت الكلمة فى بعض المعاجم فوجدت صاحب الجيم يقول: (الخانق: خانق الغدير حيث تضايق من الجبال)[4] ثم وجدت الفيروز آبادى فألفيته يذكر أن الخانق الشِّعب الضيق و الزقاق[5] فترجح بهذا كونها عربية الأصل خاصة وأن المبنى الذى أطلق عليه فيما بعد خانقاه أو خانق يتسم أحيانًا بالضيق، وأنه يُقْصَد منه حصر القائمين به والتضييق عليهم لتأديبهم وتربيتهم، وكذلك فإن العرب سموا بها بعض المواضع فقد أطلقت على مكان ببلاد قيس بن العيزارة أبى عامر.

وخانقين وخانقون بلد بسواد بغداد لأن النعمان خنق به عدى بن زيد حتى قتله، وهى موضع آخر بالكوفة.

إذن مادة الكلمة ومدلولاتها المعنوية من الضيق والقلادة أو الحبل الخانق، وأخذ بخناقه أى لف يديه حول رقبته تضييقًا عليه وحبسًا لنفسه إلى غير ذلك، كلها معانٍ مقصودة من وراء الانقطاع والتجرد، ولولا أصالتها ما سمى العرب بها مواضع محددة؛ لأن التسميات تلك سبقت معرفة

العرب بالفارسية، تلك المعرفة التى نمت مع الفتح الإسلامى وبعد ترجمة بعض الكتب الفارسية فى الدولة الأموية والعباسية.

وكل هذه الدلائل ترجح كونها عربية أصلا، ولا يمنع أن تكون الفارسية هى التى نقلتها من لغة الضاد وأطلقتها لديها على بعض الأماكن أيضًا، وأعطت لها النهاية الخاصة بها، فقالوا: خانقاه بدلاً من خانق، ونظرًا لسبق الفرس فى بناء تلك الدور فقد توهم الباحثون أن اللفظة فارسية وما هى فى الأصل كذلك، ونحن نقر بالسبق الزمنى فى البناء، وإن تحقق ذلك على أيدى غير الصوفية، فإنه قد وجد فى البلاد الإسلامية خوانق وأماكن للعبادة قبل ظهور رجال الطريق، وأول من أقامها هم الكرامية أتباع محمد بن كرام (٢٥٥هـ)، وبصرف النظر عن نزعتهم التشبيهية التى كفروا بسببها فإنهم قد اتصفو بالزهد والتقى والعصبية والذل والكذية، وأنشأوا لمسلكهم هذا أكبر عدد من الخوانق بإيران وما وراء النهر، كما أنشأوا بعضها ببيت المقدس، وبالفسطاط[٦]".

ولم يخطر ببال الصوفية فى القرن الثالث الهجرى أن يتجهوا نحو تسمية بيوت خلوتهم بالخوانق وإنما اكتفوا بتسمية الموجود منها بالرباط، وما أن جاء القرن الرابع حتى أحدث هؤلاء لأنفسهم دورًا بهذا الاسم كما ذكر المقريزى، يقول (والخوانك حدثت فى الإسلام فى حدود الأربعمائة من سنى الهجرة وجعلت لتخلى الصوفية لعبادة الله تعالى)[٧].

ومع أنها بدأت فى القرن المشار إليه إلا أنها كالزوايا والربط الخاصة بالصوفية ظلت محدودة حتى جاء القرن السادس فأخذت تنتشر بصورة ملحوظة، ولقد أرخ المقريزى لواحد وعشرين خانقا فى القاهرة وضواحيها يبدأ أقدمها – وهو خانقاه الصلاحية أو سعيد السعداء – بتاريخ (٥٦٩ هـ) وظلت تبنى طوال القرنين السابع والثامن الهجريين، فشيد خانقاه البندقدارية (٦٨٣ هـ) وطيبرس (٧٠٧. هـ) وبيبرس (٧٠٩ هـ) وأرسلان (٧١٧. هـ)

والجاولية (٧٢٣ هـ) و المهندارية وسرياقوس (٧٢٥هـ) وبكتمر عام (٧٢٦ هـ) وبشناك وقوصون (٧٣٦ هـ) وطغاى (٧٤٨ هـ) وأم أنوك (٧٤٩ هـ) والجيبغا (٧٥٠ هـ) وشيخو (٧٥٦ هـ) و الظاهرية (٧٨٦ هـ) ويونس (٧٩١هـ) وابن غراب (٨٠٧ هـ) وغيرها.

وفى دمشق أسس خانقاه دويرة أحمد (٤٠٠ هـ) والسميساطية (٤٥٣ هـ) والطواويسية (٥٠٤ هـ) والقصر (٥٢٨هـ) والنجمية والأسدية ٥٦٠هـ) والخاتونية (٥٧٥ هـ) والحسامية (٥٨٥ هـ) والقضاعية (٥٩٣ هـ) والروزنهارية (٦٢٠هـ) والشبلية (٦٢٣ هـ) والأندلسية (٦٤٠هـ) والشنباسية (٦٥٠هـ) والمجاهدية (٦٥٦ هـ) و الشهابية (٦٧٠ هـ) والنجيبية (٦٧٧ هـ) و العزية (٦٩٥ هـ) والكججانية (٧٦١ هـ) واليونسية (٧٩٠هـ) و النهرية (٧٩٤هـ) والباسطية (٨٣٦هـ) والنحاسية (٨٦٢هـ) إلى غير ذلك فى بلاد الشام كلها.

ونلاحظ أن القرنين السادس والسابع حظيًا بأكبر نصيب من إقامة الخانقاوات سواءً فى مصر أو فى الشام، وكانت بجانب كثرتها تمتاز بالفخامة فى التشديد عما هو عليه الحال فى الزوايا والربط فحتى سنة (١٣٢٨ هـ) وجدت لجنة قامت بفحص خانقاه السميساطية المبنية (٤٥٣هـ) فوجدت بها اثنين وثلاثين حجرة علوية وسفلية مع ما اعتورها من تغير، واعتبرت خانقاه ركن الدين بيبرس الجاشنكير المنصورى المتوفى (٧٠٩ هـ) من أجلّ خانقاه بالقاهرة بنيانًا وأوسعها مقدارًا وأتقنها صنعة، وتحرى هذا الملك الورع فى بنائها فلم يتعسف أو يُسخر أحدًا، أو يغتصب شيئًا دخل فى تشييدها، ولقد اشترى عدة دور وهدمها واستخدم أنقاضها، ووجد كنزًا نفيسًا من الرخام فرخم به الخانقاه، وبلغت مساحتها مع الرباط والقبة نحو فدان وثلث.

ولو تتبعنا غير ذلك من الخانقاوات لوجدنا جمال العمارة وإبداعها سمة غالبة، فقد وصف المقريزى خانقاه بكتمر التى عمرت (٧٢٦ هـ) بأنها حقًا من أجل مبانى الديار، ولما خُربت بعد محنة سنة (٨٠٦ هـ)

وما أصاب مصر فيها من المجاعة تمزق ما فى الخانقاه من الفرش، وضاعت آلات النحاس والكتب والربعات والقناديل النحاس المذهب وغير ذلك من الأمتعة والنفائس الملوكية، وأضفوا على خانقاه طغاى (٧٤٨ هـ) وأم أنوك (٧٤٩هـ) صفات الجمال والإتقان، ونظرًا لسعة مساحة خانقاه شيخو (٧٥٦هـ) ودقة عمارته فقد أربى على كل عمارة موقوفة بديار مصر، ولما نزل إبراهيم الخيارى فى القرن الحادى عشر بخانقاه الباسطية المشيدة سنة (٨٣٦ هـ) أعجب كثيرًا بحدائقها وحسن بنائها وهندستها.

ولم تكن سعة اليد مقصورة على المبانى بل شملت الأوقاف الخاصة بها، فالملك الناصر صلاح الدين أوقف على الخانقاه الذى حمل اسمه واسم سعيد السعداء بستان الحبانية بجوار بركة الفيل. وقيسارية الشراب بالقاهرة. وناحية دهمرو من البهنساوية، كما أوقف بيبرس عدة ضياع للخانقاه المسمى باسمه منها ما بدمشق وحماه، ومنية المخلص بالجيزة من أرض مصر، وبالصعيد والوجه البحرى، والربع والقيسارية بالقاهرة، وأيضًا فقد أوقفت أم أنوك على الخانقاه الذى شيدته أوقافًا كثيرة، وتتبع سعة الخانقاوات وكثرة أوقافها زيادة عدد الفقراء والصوفية الذين يحلون بها، وزيادة مقررات المشايخ والمريدين ورواتبهم من المأكل والمشرب والملبس والحلوى، وكل ذلك كان يحدد فى وثيقة الواقف، ؛ ومن الضرورى أن يتناسب المقيمون مع إمكانات الخانقاوات مساحة ووقفًا[8]، ونادرًا ما يكون الخانقاه مقصورًا على مجرد الزيارة وتلاوة بعض الوظائف الصوفية فحسب، مثل خانقاه شيخو الذى أخذ طابع المدرسة بأساتذتها وطلابها أكثر من الصيغة التجردية للمنقطعين.

على أننا قبل أن نرحل من نقطة الأوقاف والرواتب نسجل أنها سببت ركون بعض النفوس إليها حتى إذا ما أصابها النقص ثار الثائرون مثلما حدث زمن ولاية الأمير يلبغا السالمى ناظر خانقاه بيبرس عام (٧٩٧ هـ) إذ أراد أن يعمل

بشرط الواقف نصًا. فأخرج الوثيقة وقرأها بندا بندا وأحيط الجميع بذلك، واستشار السالمى القضاة، فأفتوا بالعمل على نحو ما اشترط الواقف لكن هذا لم يُرض الستين الذين أخرجوا من الخانقاه. وخاصة من انتدب للحديث عنهم، وهما زين الدين أبو بكر القمنى، وشهاب الدين أحمد العبادى الحنفى. مما كان سببًا فى سجن الأخير وضربه بالعصا تحت رجليه، ولم يخرج إلا بشفاعة شيخ الإسلام فيه، وكانت المحنة فى ثامن عشرة من رجب (٧٩٩هـ)، وأيضًا فإن تلك الرواتب أطمعت ضعاف النفوس حينًا من الصغار والأساكفة فأقبلوا على خانقاه بيبرس طمعًا فى معلومه ورواتبه لا فى النفع الروحى وثماره.

وقد كانت أبرز مهمة أنشئت من أجلها الخانقاوات، هى الخاصة بالتربية العلمية والسلوكية للمقيمين عامة والصوفية والفقراء خاصة، ويجب أن نضع فى اعتبارنا الفكرة السابقة، وهى الانتشار الواسع لدور الانقطاع، فى القرن السادس وما بعده، وهو نفسه عصر الأقطاب مثل: الجيلانى والقنائى، والرفاعى، والشاذلى، والبدوى، والدسوقى، و هؤلاء جددوا للمرة الثانية قوة التصوف العلمية والأدبية، وبالنسبة لنقطتنا مركز البحث، فإن الخنقاوات قد عين لها واقفوها أكبر الأفذاذ من العلماء ممن كانوا صوفية أو لهم ميول روحية، وعهدوا إليهم بالتدريس فيها، وهو أمر يحقق تقدمًا علميًا لدى جمهور المنقطعين والمستمعين لهذه الحلقات، كما أنه ينقى الجو فى الخانقاه مما يمكن أن يعلق بها من بدع أو مغالاة، وهذه حقيقة سلم بسببها كثير من الخانقاوات. ولم يتعرض مشايخها أو ساكنوها إلى الانتقادات التى وجهت إلى الزوايا؛ إذا استثنيا خانقاه اليونسية فهى كزواياهم محل انتقاد شديد، وكذلك طائفة القلندرية بدورها واتجاهها[٩].

وتأكيدًا لما قلناه فإننا نجد خانقاه مثل: الصلاحية أو سعيد السعداء قد ولى مشيختها الأكابر من العلماء والأعيان

كأولاد شيخ الشيوخ بن حمويه، والوزير الصاحب قاضى القضاة تقى الدين عبد الرحمن بن تاج الدين، وتسمى شيخها بشيخ الشيوخ، وظل ينفرد بهذا الاسم حتى بنى السلطان الناصر محمد بن قلاوون خانقاه سرياقوس (٧٢٥ هـ) فلُقِب شيخها بشيخ الشيوخ. ثم عمم على بقية الخانقاوات؛ ولأن الشيخ على درجة عالية من المنزلة، فقد كان سكان خانقاه سعيد السعداء يعرفون كذلك بالعلم والصلاح، وترجى بركتهم، وإذا ذهبوا لصلاة الجمعة بالجامع الحاكمى ساروا فى مشهد رفيع، وهيبة وجلال حتى إن الناس كانوا يأتون من المدن والقرى للتمتع برؤية هذا الموكب، وكذلك سارت خانقاه بيبرس (٧٠٩ هـ)؛ إذ رتب لها الملك المظفر بيبرس الجاشنكير المنصورى درسا للحديث النبوى، وله مدرس جليل القدر، وعنده عدة من المحدثين، ورتب القراء، ونزل بها جماعة من أهل العلم والخير، ولم يمكن سواهم من الدخول إليها أو الصلاة فيها لما لها فى النفوس من الجلال والمهابة، وتوسع الأمير شيخو العمرى، عندما بنى خانقاه عُرِفت باسمه (٧٥٦ هـ) فى حلقات العلم، فرتب بها دروسًا عدة منها أربعة دروس لطوائف الفقهاء الأربعة: الشافعية، ويدرس فيها الشيخ بهاء الدين أحمد بن على السبكى، والمالكية، وشيخهم خليل والحنفية، تحت إمرة ومشيخة أكمل الدين محمد بن محمود؛ وهو شيخ: الخانقاه بالإضافة إلى تدريسه بالحلقة، وقام بالتدريس فى حلقة الحنابلة قاضى القضاة موفق الدين الحنبلى، كما قرر درسًا لقراءة القرآن بالروايات السبع، وشرط على الطلبة حضور الدرس مع حضور وظيفة التصوف[١٠].

والتزم الجميع بذلك حتى تخرج فيها كثير من أهل العلم، وسلك بقية الخانقاوات هذا المسلك المعرفى فأدت تلك الدور رسالتها فى العلم، لاسيما إذا أدركنا مقدار العلماء الذين درسوا بها، ومكانتهم فى المعارف، وإنهم تنوعوا مذهبًا، وتخصصًا، وكان للفقه

والحديث والإقراء المكانة الأولى، ولهذا من كونها دورًا صوفية لبروز الجانب
اعتبرت الخانقاوات مدارس علميه أكثر العلمى لها .

أ . د/ عبد الله يوسف الشاذلى



الهوامش:

---

(١) المقريزي خطط ٢/ ٤١٤.

(٢) ٢/ ٣٤٠، ٣٩٩ دار صادر لبنان.

(٣) ج٢ ترجمة صلاح الدين أبى المحاسن يوسف.

(٤) الجزء الأول ٢٢٩.

(٥) لسان العرب ٣/ ٢٢٩، أقرب الموارد ١/ ٣٠٦ ، والمعجم الوسيط ١/ ٢٦٠.

(٦) أدم متز:الحضارة الإسلامية ٢/١٧ ، ١٨.

(٧) مصدر سابق ٢/٤١٤.

(٨) ربما يزيد العدد إلى ٤٠٠ صوفي، كما فى خانقاه بيبرس، أو ١٠٠ كما فى خانقاه سرياقوس ،وقد ينزل العدد إلى بضع عشرة ،وكما يحدد العدد يحدد الرواتب اليومية والموسمية والسنوية ،وهى كثيرة بحيث يكفى طعام الواحد من الأرغفة واللحم إلى أكثر من اثنين ،وكان لهذا آثاره على الصوفية.

(٩) هم قوم طرحوا التقيد بالآداب فى المجالسات والمخاطبات، وقلت أعمالهم من الصوم والصلاة، ما عدا الفرائض ،ولم يبالوا بتناول بعض الملذات ،ولم يتقشفوا ولا زهدوا ولا تعبدوا، وأكتفوا بدعوى سلامة القلوب ،وسبق ذكر النقود الموجهة إلى اليونسية.

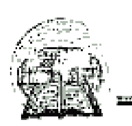
(١٠) راجع فيما سبق المقريزى والخطط ج٢ ٤١٥- ٤٢٧، خطط دمشق وما بعدها ،وفيات الأعيان ٤/٥٢٢ ،٥٨٤ وتحفة الألباب ٩١ ،٩٢، ٩٣ ،٢١٧.

الخير والشر

تدل مادة خير (خ ى ر) فى أصلها اللغوى على معنى الاختيار والانتقاء والاصطفاء، واشتقت كلمة خير من هذه المادة اللغوية لتدل على اختيار الإنسان لما هو نافع ومفيد، فيقول اخترت من بين الأمور أكثرها نفعًا ومن بين الأقوال أصدقها ويتعلق معنى الكلمة بنتائج الأفعال وغاياتها النافعة وعواقبها الحميدة. وعلى ذلك النحو وردت الكلمة فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية لتشير إلى عواقب الأفعال ونتائجها. كما قال تعالى: ﴿ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (البقرة:١٨٤). ﴿ وَمَا تُقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:١١٠). ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ﴾ (الزلزلة:٨،٧).

ولما كان مدلول الكلمة يتعلق بنتائج الأفعال وعواقبها كانت غيبًا لا يعلمه إلا الله. وعلى هذا النحو جاء فى القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِىَ ٱلسُّوٓءُ ﴾ (الأعراف:١٨٨). والشر ضد ذلك كله. وتستعمل الكلمتان (خير وشر) ويقصد بهما الحكم على الأمور باعتبار نتائجها التى تعود على الفاعل، فإذا كانت نتيجة الفعل قد حققت نفعًا لصاحبها حكمنا على الفعل بأنه خير وإذا تحققت منها الضرر حكمنا على الفعل بأنه شر. ويقال تخير ما شئت وافعل أى الأمور خيرًا لك وهو من أهل الخير، وخيرته بين الأمرين فاختار أيهما خير. ﴿ وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ﴾ (الأعراف: ١٥٥) فكل اشتقاقات المادة اللغوية تحمل معنى الاصطفاء والاختيار لما هو نافع ومفيد.

والقيمة الأخلاقية والدينية للفعل لا ترتبط بنتائج الأفعال ولا بعواقبها ارتباطًا ضروريًا. لأن قيمة الفعل الدينية والأخلاقية ترتبط بنية الفاعل وإرادته منه أكثر من ارتباطها بنتائج الفعل وعواقبه. ولهذا جاء فى الحديث الشريف التصريح بأن قيمة



الفعل الدينية ترتبط بالنية والإرادة وليس بالنتيجة التى تترتب على الفعل. قال ﷺ : [**إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله**].. إلخ الحديث.

وقد نظر الصوفية إلى الخير والشر من جهتين:

الجهة الأولى: هى جهة وقوع الفعل من العبد ومسئولية العبد عنه سواء كان هذا الفعل خيرًا أم كان شرًا.

الجهة الثانية: نسبة هذا الفعل إلى الله باعتباره سبحانه خالق كل شىء ومريدًا لكل شىء، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

وبالنسبة للجهة الأولى يرى الصوفية أن أفعال العباد يكون الخير منها فى الطاعات والشر منها فى المعصية. وأن الإنسان قد خلقه الله مفطورًا على حب الخير وكراهية الشر. وأوامر الشرع ونواهيه إنما كانت لتكميل الفطرة وتمامها. فمن نفذ أوامر الشرع ونواهيه فإنه بذلك قد فعل ما تقتضيه الفطرة السليمة، ومن لم يفعل ذلك وبادر بالمعصية فإن سبب ذلك يرجع إلى صفتين ذاتيتين فى النفس الإنسانية هما " الجهل والظلم".

والجهل سببه عدم العلم، والظلم سببه عدم العدل. وكلاهما يعود إلى نفس الإنسان، وكل فعل قبيح أو معصية أو شر وقع من الإنسان فإن سببه يعود إلى هاتين الصفتين وهما ذاتيتان فى النفس البشرية.

ولذلك فإن الإنسان هو المسئول عن فعل المعصية وارتكاب الشرور بسبب جهله وظلمه. ولذلك فقد استعاذ الرسول فى دعائه من شرور النفس ومن سيئات الأعمال فى قوله ﷺ : «**ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا**»، وقال تعالى عن الإنسان ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ (الأحزاب: ٧٢)، والصفتان تفيدان مبالغة الإنسان فى ظلمه لنفسه ولغيره ومبالغته فى جهالته بارتكاب المعصية وفعل القبيح.

ويذهب الصوفية إلى أن ما فى النفس الإنسانية من علم وعدل إنما هما من فضل الله ونعمته على من يستحق ذلك منه سبحانه لأنه سبحانه أعلم بمواضع فضله وأعلم بالقلوب التى تستحق هذا الفضل، وبما يليق بها أن تكون محلاً له وتزكو بهذا الفضل وهو أعلم بمن يعرف قدر هذه النعمة فيشكر الله عليها. كما قال سبحانه: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَٱلْمُفْسِدِينَ فِى ٱلْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ ٱلْمُتَّقِينَ

كَٱلْفُجَّارِ﴾ (سورة ص:٢٨).

وقد اقتضت حكمة الله سبحانه أن يخلق فى كل قلب ما يناسبه من ذلك وذلك كله خير. لأن الشر هو وضع الشىء فى غير موضعه اللائق به ولو تساوت الأمور فى ذلك لكان الأمر مخلاً بالحكمة الإلهية. ومعلوم أن نفوس بنى آدم منها الشريف الزكى، ومنها الخبيث الردئ وهو سبحانه أعلم بكل نفس وما يليق بها وما يستقر فيها من هذه النعم وما لا يليق. وحكمته سبحانه تأبى أن يضع نعمته فى غير محلها اللائق بها كما تأبى أن يمنع فضله من يستحقه.

ويرى الصوفية أن خلق نفوس بنى آدم على غير هذا النحو من التفاوت ممتنع فى الحكمة الإلهية لأن خلق الشىء بدون لوازمه أمر مخل بالحكمة كخلق النار بدون إحراق فإنها تكون خلقًا آخر غير النار. كذلك الأمر بالنسبة للنفس الإنسانية لو خلقت بدون لوازمها لكانت خلقًا آخر.

والشر الذى يقع منها نوعان: شر عدمى، وشر وجودى. فالشر العدمى يرجع سببه إلى عدم العلم الذى سببه الجهل، وهذا العدم ليس له فاعل ينسب إليه لأنه عدم محض لا يحتاج إلى تأثير وجودى حتى يقال إن فاعله فلان. لأن العدم ليس بشىء أصلاً حتى يضاف إلى فاعل. ولذلك لا يقال إنه من الله. ولذلك فإن مشيئته الله لم تتعلق به على سبيل الوجود.

وكان عدم وجوده لعدم مشيئة الله له. ولذلك فلا ينسب إلى الله وإنما ينسب هذا الجهل (عدم العلم) إلى المحل القائم به وهو نفس الإنسان، وإضافته إلى المحل هنا لعدم سببه المقتضى للعلم والمزيل للجهل، وهذا السبب قائم بنفس الإنسان وليس واردًا إليها من خارجها لأنه ذاتى فيها وما بالذات لا يُسْأَل عن سببه.

الجهة الثانية: التى نظر إليها الصوفية هى جهة التعلق بالقضاء الإلهى فهل القضاء الإلهى يتعلق بوجود الشر فى العالم أم أنه منزه عن ذلك. يجمع الصوفية على ما جاء فى القرآن الكريم من مثل قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾ (الزمر: ٦٢) وعلى قول الرسول ﷺ «الخير بيديك والشر ليس إليك»، وقوله سبحانه: ﴿ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (آل عمران: ٢٦). فهو سبحانه وتعالى منزه عن نسبه الشر إليه وأن كل ما ينسب إليه سبحانه فهو خير من هذه الجهة وأن الشر

إنما صار شر الانقطاع نسبته إليه سبحانه وإضافته إلى المخلوق الفاعل له وأن الشر يوجد فى مخلوقاته وليس فى خلقه فيوجد فى المخلوق وليس يوجد فى الخلق ولا فى قضائه وقدره. ولذلك فإن الصوفية يفرقون بين جهتين فى الفعل الواحد:

١- جهة خلقه وقضائه وحكمة وجوده، وذلك يضاف إلى الله الخالق سبحانه وهو من هذه الجهة كله خير وحكمة ووجوده خير من عدمه.

٢- الجهة الثانية: وهى نسبة الفعل إلى العبد الفاعل له القائم به أو المنفعل به. فهذا قد يأتى منه الشر فينسب إلى العبد الفاعل وليس إلى الله الخالق. والخلق والإيجاد والقضاء صفات للخالق سبحانه وهو يخلق لحكمة ويقضى العدل والفعل الذى هو شر قائم بالإنسان الفاعل له فتنسب الأفعال إلى فاعلها ولا تنسب إلى خالقها.

ويجمع الصوفية على أن الشر نوعان:

١- شر محض حقيقى لا خير فيه بوجه ما. وهذا النوع لا يتعلق به القضاء الإلهى لأنه لا وجود له أصلاً ولا حكمة فى وجوده فهو ممتنع فى الحكمة.

٢- الشر الإضافى النسبى وهو وجود الشر القليل لازمًا عن وجود الخير الكثير كوجود الأمطار الكثيرة التى يلزم عنها تعطيل بعض الطرق أو هدم بعض المنازل. فإن ذلك النوع وجوده خير من عدمه، ووجود هذه الشرور القليلة بجانب الخير الكثير المترتب على نزول المطر فإن وجوده فى الحكمة الإلهية خير من عدمه. والشرور الموجودة من الإنسان سببها العدم كعدم العلم الذى يلزم عنه الجهل وعدم العدل الذى يلزم عنه الظلم وعدم الصحة الذى يلزم عنه العلة ويكون سببًا فى وجود المرض. ودائمًا سببُ الشر عدم صفة وجودية تقتضى الخير.

ويذهب الصوفية إلى أن الشر المحض لا وجود له أصلاً فى الحكمة الإلهية ولا يتعلق به القضاء الإلهى لأنه عدم محض لا فاعل له حتى ينسب إليه. وتفرع عن هذه القاعدة عندهم سؤال مهم وهو: أن إبليس شر محض والكفر والشرك شر محض وقد دخلوا فى الوجود الكونى فأى خير فى ذلك حتى يتعلق القضاء بوجوده؟

ويجيب الصوفية بأن لله فى خلقه إبليس وجنوده وفى خلق الكفر وأهله من الحكم والمصالح والخيرات التى ترتبت على وجوده ما لا يعلمه إلا الله. فإن الله لم يخلق عبثًا ولا قصد بخلق إبليس والكفر الإضرار بعباده فكم لله فى خلق ذلك من

حكمة باهرة للعقل وحجة قاهرة وآية ظاهرة ونعمة سابغة، فإن إبليس للأديان والإيمان كالسموم للأبدان والأجسام وفى خلقه السموم من الحكم والمصالح ما هو خير من تفويتها ولا يعلم ذلك إلا أولو الألباب. ومن تأمل وجود هذه الأشياء أيقن بغلبة الخير فى وجودها على الشر ووجود الخير الغالب مع الشر القليل أولى فى الحكمة الإلهية من العدم. وفوات الخير الغالب شر غالب، والمثال على ذلك فى وجود النار فإن الخير فى وجودها غالب على ما فيها من مفاسد. ولذلك كان وجودها فى الحكمة خيرًا من عدمها لكثرة ما فيها من منافع.

وإذا قيل هلا اقتضت الحكمة وجود هذا العالم على نحو من الخير الخالص بدون الشر ولو كان قليلاً. قيل يكون ذلك عالمًا آخر غير هذا العالم ﴿ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ ﴾ (آل عمران: ١٩١). فإن وجود العالم على ما هو عليه من وجود الخير الكثير المتضمن للشر القليل هو واقع على أكمل الوجوه.

ويجسد الغزالى موقف الصوفية فى تفسيره لوجود الخير والشر حين يرى أن كل عبد يسير إلى فعله الذى قدر له أزلاً شاء أم أبى، والله تعالى خلق أسباب العذاب وساق أهلها إليها، وخلق أسباب النعيم وساق أهلها إليها، فالعبد وفعله مخلوقان لله وإذا كان الله يمدح الطائع ويذم العاصى فليس ذلك إلا لأن العبد محل للطاعة أو محل للمعصية وليس فاعلاً لهما ".. فأنت وفعلك عطاء من الله تعالى ومن حيث أنت محله فقد أثنى عليك وثناؤه نعمة أخرى منه إليك. فهو الذى أعطى وهو الذى أثنى وصار أحد فعليه سببًا لانصراف فعله الثانى إلى جهة محبته وأنت إذا شكرت الله أو كنت عالمًا فأنت موصوف بأنك شاكر وعالم ليس لأنك خالق للشكر والعلم بل لأنك محل لهما فقط"[1].

وعند الغزالى أن الله هو الذى خلق وهو الذى هدى وهو الذى أعطى ثم أثنى ومدح وذم. وهذا التفسير عند الغزالى ينطلق من رؤيته للقدر الكونى ورؤيته للقدرة المطلقة وشمولها لكل من الخير والشر على سواء.

وفعل الخير والشر الذى يقع من الإنسان يكون مسبوقًا بالخواطر والدواعى التى تحدث فى القلب فتبعث فيه الرغبة على الفعل فتتحرك الجوارح نحو تحصيل الفعل. وهذه الخواطر تحدث فى قلب الإنسان خلقًا وإيجادًا من الله

تعالى. فإذا كان الخاطر يدعو إلى فعل الشر سمي وسواسًا وإذا كان يدعو إلى فعل الخير سمى إلهامًا ويميز العبد بين خاطر الإلهام وخاطر الوسواس بأن يعرضهما على الشرع فما وافق الشرع كان إلهامًا وما خالفه كان وسواسًا[٢].

ولا يحل الداعى إلى الشر (خاطر الوسواس) بالقلب إلا إذا كان القلب خاليًا من خاطر الإلهام. لأن القلب بفطرته مخلوق ومجبول على محبة الخير والتوجه إليه بفطرته فإن سار بخاطره نحو كمال فطرته فانشغل بالتفكير فى الخير فإن الله يمده بعونه ومدده فيوفقه لفعل الخير فتتحرك الجوارح نحو فعله فيقع الخير بتوفيق من الله. وإن لم ينشغل القلب بداعى الخير فإنه ينشغل بغيره وهو داعى الشر لأن القلب لا يعيش فى فراغ أبدًا. فإن لم ينشغل بالخير انشغل بالشر وإذا انشغل بداعى الشر (الوسواس) فإن الله لا يمده بتوفيقه بل يدعه إلى نفسه فينشغل بوسواس الشر فتتحرك الجوارح نحوه فيقع الشر. وهذا التحليل الدقيق يفسر لنا السر فى أن الرسول ﷺ كان يقول فى دعائه: اللهم لا تكلنى إلى نفسى طرفة عين ولا أقل من ذلك. فالشر لا يقع من الإنسان إلا إذا كان قلبه خاليًا من الاشتغال بالتفكير فى فعل الخير، وهذا يؤهله للتفكير فى فعل الشر كما سبق القول. والرسول ﷺ قد استعاذ من الحالتين معًا من عدم التفكير فى الخير ومن التفكير فى الشر.

قال ﷺ : ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. فسمى فراغ القلب من التفكير فى الخير شرور النفس وسمى التفكير فى فعل الشر سيئات الأعمال لأنه عمل وجودى يترتب عليه حركة الجوارح لفعل الشر فتقع المعصية .

أ. د/ محمد السيد الجليند

الهوامش:

---

(١) الإحياء ١٣/٢٣٥٤٥،٢٣٥٥.

(٢) الإحياء ٨/١٢٨٦، روضة الطالبين، ص١٧٤.

أهم المصادر

١- إحياء علوم الدين للغزالى /٣، ٨.

٢- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان لابن القيم.

٣- أمراض القلوب وشفاؤها لابن تيمية.

٤- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى.

٥- رسالة الحسنة والسيئة لابن تيمية فى ج٢ من دقائق التفسير لابن تيمية.

٦- الرسالة القشيرية.

٧- شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل لابن القيم.

٨- عيوب النفس ودواؤها من القرآن الكريم لأبى عبد الرحمن السلمى.

٩- الفتوحات المكية لابن عربى.

١٠- قضية الخير والشر لدى مفكرى الإسلام، محمد السيد الجليند.

١١- مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد.

١٢- اليواقيت والجواهر فى بيان عقيدة الأكابر للشعرانى.

دور التصوف فى الجهاد

عن دور التصوف فى المقاومة الوطنية، تأتى شهادة التاريخ ناصعة من كل ساحات الجهاد ضد الغزاة فى العالم الإسلامى كله شرقه وغربه؛ خلال القرنين الأخيرين اللذين شهدا وقائع الغارة الاستعمارية الباغية وانتفاض المقاومة الوطنية ضدها، وقبل أن نستعرض فى عجالة هذا الدور المجيد للمناضلين الذين خرجوا من محاريب الذكر والدعاء إلى ساحات التضحية والفداء، نتساءل - لماذا كان هذا الدور المتميز، لهؤلاء النبلاء الذين يطالعنا موكبهم الجليل، لا يكاد ينتهى أبدًا؟

والجواب يتمثل فى أمور:

أولاها: الإرث النبوى، يقول أحد صوفية الهند: "لقد بلغ محمد ﷺ إلى مقام قاب قوسين ثم عاد مرة أخرى، والله لئن وصلت إلى هنالك، فلن أعود أبدًا"، ويعقب محمد إقبال على هذا القول بأنه يجسد الفرق بين الوعى الصوفى البحت والوعى النبوى الرسالى، وقد قرر المتابعون للتجربة الصوفية الإسلامية أنها تحاكى المعراج المحمدى فى مراحله الثلاث: سفر من الخلق إلى الحق، وسفر فى الحق تعالى، وسفر من الحق إلى الخلق من جديد، فلابد للصوفى العارج على القدم المحمدى من عودة لكى يمارس دوره فى هداية الآخرين؛ للتخلى عن الرعونات البشرية، وحفزهم للتحلى ولو جزئيًا بالكمالات الإلهية، ودفعهم - أو المهيأ منهم خاصة - للإقلاع الروحى فى معراجهم الخاص لنيل حظهم من الوراثة النبوية والاغتسال بالأنوار الإلهية، فقد اقتضت قداسة هذا الحرم، حرم القلوب الإنسانية، ألا يقترب منها أو يتعامل معها إلا الأنبياء؛ وورثهم فى بعض ذلك الفقهاء والعلماء الذين يعملون على إرشاد النفوس وتهذيبها وفق معطيات الوحى، وينهضون بدور رفيع القدر فى خدمة مجتمعاتهم، وقيادتها: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُواْ فِى ٱلْمَجَٰلِسِ فَٱفْسَحُواْ يَفْسَحِ ٱللَّهُ لَكُمْ ۖ وَإِذَا قِيلَ ٱنشُزُواْ فَٱنشُزُواْ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ

﴿دَرَجَٰتٖۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ﴾ [المجادلة:١١].

أما وراثة النبوة فى إرشاد النفوس وتهذيبها، وقيادة الأرواح والعروج بها، فقد حظى بها قوم من الزهاد العارفين بعد عصر الصحابة والتابعين – وهؤلاء هم الصوفية – وربما جمع بعضهم بين الاجتهاد العلمى والعرفان الروحى، كالبصرى وابن المبارك والجنيد والمحاسبى والتسترى والغزالى وأمثالهم، لما تهيأ لهم – مع العلم الظاهر – من هذا الإرث النبوى الروحى الذى يحفظ شعلة الحب واليقين والتنوير الروحى، متقدة فى صميم القلب، تستمد زيتها من معين الفطرة والوحى والإلهام المتجدد فى معارج السمو الروحى ﴿كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ﴾ [النور:٣٥].

وثانيها: أن من أنبل مهام التصوف أنه يحفز همم السالكين للتعلق بالمثل العليا والسعى لتحقيق نوع من (البطولة الخلقية) – هكذا وضع العقاد حقيقة التصوف[1] – إذ يقاوم السالك نفسه وهواه، ويتشبه بأخلاق مولاه – عز وجل – مؤتسيًا بمظهر الكمال الإنسانى محمد ﷺ والأنبياء من قبله، وبقدر ما يكتسبه من هذه الأخلاق يكون حظه من التصوف (التصوف خلق – كما يقول الكتانى – فمن زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصفاء).

وأول هذه الأخلاق السخاء أسوة بإبراهيم الذى أراد أن يضحى بولده، وآخرها الفقر أسوة بمحمد – عليهم جميعًا صلوات الله وسلامه – فلا عجب أن تصدر التضحيات عن مثل هؤلاء – ونحن نتكلم عن صوفية الحقائق والأخلاق لا صوفية الرموز والأرزاق – فى يسر وسهولة، كأنها طبيعة ثانية وملكة مواتية، يقول الشيخ الرئيس منذ ألف عام فى (إشاراته وتنبيهاته) وهو من هو غير متهم بانحياز إلى القوم: "العارف شجاع: وكيف لا! وهو بمعزل عن تقية الموت، وجواد: وكيف لا! وهو بمعزل عن محبة الباطل، وصفاح عن الذنوب: وكيف لا! ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر، ونسّاء للأحقاد؛ وكيف لا وذكره مشغول بالحق"[2].

ويقـــول الأديـــب العربـــى المعاصـــر،

ومؤرخ الوجدان المصرى نجيب محفوظ "حدث الشيخ عبد ربه التائه قال: أغرتنى نشوة الطرب ذات مرة بالتمادى فى الطرب، حتى طمعت أن أثب من الطرب الأصغر إلى الطرب الأكبر، فسألت الله أن يكرمنى بحسن الختام، عند ذلك همس فى أذنى صوت: (لا بارك الله فى الهاربين)، وسألت الشيخ عبد ربه التائه: متى يصلح حال البلد؟ فأجاب: عندما يؤمن أهلها بأن عاقبة الجبن أوخم من عاقبة السلامة"[3].

والثالثة: قد يُظن أن الفناء، وهو أحد نتائج الرحلة الروحية فى المعراج الصوفى، ضرب من إضعاف الذات أو انحلالها، وقد غلط بعض السالكين فى ذلك، وإنما هو التخلى عن أوصاف الخلق، والتحلى بأوصاف الحق، بل هى عملية تنمية روحية وأخلاقية للذات الإنسانية مستمرة ومتجددة، تكتمل بتكميل العبودية الخالصة لله – وهو مقام الفقر – حين يصير مراد الحق هو مراد العبد، وهنا يصبح العبد المؤمن – كما يقول إقبال –: سيفًا فى يد القدرة، تقذف به على الباطل فيدمغه، ألا ترى إلى الشيخ أبى المواهب الشاذلى، وهو فى مقام الخشوع والتذلل والدعاء، يخاطب مولاه رامقًا راجيًا: "واقذف بى على الباطل بأنواعه، فى جميع بقاعه، فأدمغه بالحق، على الوجه الأحق"[4].

ومن ثم كان التصوف صرخة مقاومة ضد الفساد الاجتماعى، بل لعله نشأ أصلاً ردة فعل لهذا الفساد.

وأخيرًا: فإن التصوف حركة شاملة ذات طابع "راديكالى" تتناول نفس المريد من الداخل، وتقوم على مبدأ التغيير الذاتى القرآنى، ولكن لها تجلياتها المتعددة: الفكرية والفنية والاجتماعية والثقافية بل والسياسية أحيانًا، ومن الطبيعى لحركة شاملة كهذه – وإن كان جوهرها هو الإحياء الروحى – ألا تخلو فى تاريخها الطويل منذ القرن الثانى الهجرى، من مظاهر ضعف وانحراف عن طابعها الأصيل، بل إن الشيوخ يشكون منذ بدء التدوين من أغلاط للقوم وبدع شاعت بينهم فى الفكر والعمل، وانتسب إليه قوم لا همَّ لهم إلا البطالة والتمشيخ المظهرى الزائف... وربما

كان من الظلم أن يحكم على التصوف وأهله بحال هؤلاء الواغلين.

وفيما يتصل بحركات المقاومة الوطنية، يحلو للبعض أن يورد مثالاً هنا ومثالاً هناك لحالات من الضعف والتهاون، أو الممالأة للغزاة والمستعمرين؛ كبعض رجال الخلوتية فى مصر إبان الحملة الفرنسية[٥]، وبعض المواقف التى ساقت إليها اعتبارات محلية لبعض التيجانية من الأمير عبد القادر فى الجزائر، ناسين ما قام به التيجانية أنفسهم من مقاومة شرسة ضد الفرنسيين فى غرب أفريقية[٦]، وهذا فى الحقيقة حكم جائر فى سياق التضحيات الجمة التى قدمتها الحركة الصوفية على امتداد العالم الإسلامى -- مما سنعرض له فى الفقرة التالية لهذا التقديم -- الأمر الذى دعا بعض العلماء حين تعرض لهذا الجانب أن يستشهد ببيت الحطيئة[٧]:

أقلوا عليهم لا أبا لأبيكم من

اللوم أو سدوا المكان الذى سدوا

ثم أضاف: "كيف يصح القول إذن، مع هذه الشهادات المتواترة المتلاحقة، أن التصوف هو رمز البطالة والكسل، وأن الفرار من معترك الحياة والانسحاب رمز المتصوفين الذين آثروا الانعزال، ومالئوا بعض الحكومات الأجنبية، أو خدموها، فهناك عدد أكبر من أئمة التصوف الذين فاقوا أولئك المنتسبين إلى الطرق، وامتازوا عليهم فى الكفاح والجهاد والقتال والنضال والبقاء فى معترك الحياة"[٨].

١- إذا بدأنا نستعرض موكب المجاهدين من الغرب الإسلامى، طالعنا الأمير عبد القادر الجزائرى الذى رفع راية الجهاد فى الجزائر ضد الفرنسيين، وأطلق الشرارة الأولى للمقاومة المسلحة ضد المستعمرين منذ مطلع الثلاثينات من القرن التاسع عشر؛ فنجد رجلاً -- كما وصفه شكيب أرسلان: "راسخ القدم فى التصوف، لا يكتفى به نظرًا حتى يمارسه عملاً، ولا يحن إليه شوقًا حتى يعرفه ذوقًا، وله فى التصوف كتاب سماه (المواقف)، فهو فى هذا المشرب من الأفراد الأفذاذ، ربما لا يوجد له نظير فى المتأخرين"[٩].

٢- ومن المعلوم أنه أول من نشر "الفتوحات" حين انتهت به الأقدار إلى الإقامة في دمشق، حيث لقي ربه عام ١٨٨٣م، بعد تكالب قوى الشر والخيانة عليه، وهو الأمر نفسه الذي أفضى بالأمير عبد الكريم الخطابي بعده إلى المنفى، حتى تحرر وعاد إلى مصر في منتصف القرن الماضي، أما الذين ناصروهما ودفعوا معهما استحقاقات المقاومة والنضال فهم الأحرار في المغرب العربي كله، وفي مقدمتهم الصوفية، وأبناء "الزوايا" التي كانت في الأغلب مدارس علم وأماكن ضيافة مجانية، ثم صارت مراكز للمقاومة، وهذا ما يشهد به المؤرخون الغربيون، يقول أحدهم: "إن هذه الطرق كانت تقوم بدورها كنقطة انطلاق للوطنية والمقاومة، ولم تكن تنظر إلى الأجانب نظرة ارتياح" ويقول آخر: "إن خصمنا هو الشيخ أو الدرويش صاحب النفوذ في أفريقيا أكثر مما هو في فارس"(١٠).

وإذا ما تعرض البعض لمواقف بعض التيجانية (وهي إحدى شعب الخلوتية) من الأمير عبد القادر، فينبغي له أن يذكر أن مؤسسها غادر موطنه الجزائر مضطهدًا في مطلع القرن التاسع عشر ملتجئًا إلى فاس بالمغرب، حيث مضى إلى جوار ربه عام ١٨١٥م(١١)، ولكن خلفاءه نشروا الطريق في غرب أفريقيا وفي الشمال الأفريقي حتى انتقلوا عبر تونس ومصر والسودان وشرق أفريقية، ومن أبرز رجالهم المناضلين ضد الاستعمار الأجنبي - وبخاصة في غرب أفريقيا الشيخ عمر الفوتي التكروري (١٧٩٥ - ١٨٦٤م) الذي نهض كما يقول الدارسون المحايدون.. "بمقاومة التوسع الأوروبي الفرنسي في بلاده، واستمر يقاوم ويناضل حتى وافته المنية عام ١٨٦٤م"(١٢).

وفي مصر برز شيخنا الحافظ محمد بن عبد اللطيف التيجاني، الذي حمل رايتها في مصر والسودان وكان من كبار المحدِّثين في وقته وشارك في ثورة ١٩١٩م بمصر، وفي تطوير الفكر الديني والصوفي من خلال مجلته (طريق الحق) التي توقفت بموته عام ١٩٧٨م، وما تزال السودان - ومنها منطقة دارفور الساخنة الآن -

تذكر جهوده وزياراته، بل إن زاويته فى "الغورية" بالقاهرة كانت مركزًا للتوجيه الفكرى المستنير فيما بين شنقيط والحبشة، رحمه الله[١٣].

٣- ولا نستطيع فى التحرك شرقًا إلا نذكر أبا الحسن الشاذلى، الذى هو من أجلّ هدايا تونس إلينا، حيث جاء مصر وشارك فى معركة "المنصورة" ضد الفرنسيين، وترك لنا تلاميذه: المرسىّ أبا العباس، وابن عطاء الله صاحب الحكم، والبوصيرى صاحب البردة، ثم دفن فى ثرى مصر عام ٦٥٦هـ، وكان من شعب مدرسته الصوفية الكبرى "الشاذلية": الطريقة السنوسية التى من رجالها شيخ الشهداء عمر المختار، الذى قاوم الاستعمار الإيطالى بعد أن قاوم شيخه الاستعمار الإنجليزى والفرنسى والإيطالى جميعًا، ولم تنسه أعباء القتال المشاركة فى تعليم الأطفال، فإن القتال كره أوجبته الظروف، أما الدور الأصيل الذى نهضت به الحركة السنوسية – وامتد إلى ما وراء الصحراء الأفريقية – فهو الارتقاء بالإنسان المسلم ثقافيًا وحضاريًا مع تلبية أشواقه الروحية[١٤]، كما امتدت إشعاعات هذا الدور لتؤثر فى شخصية أحد كبار المناضلين المصريين، وهو الأستاذ الإمام محمد عبده من خلال خاله الشيخ خضر الذى كان سنوسيًا ثم كان من أمره ما كان[١٥]. وما تزال المواقف النضالية الجليلة لعمر المختار وسماتها الإنسانية النبيلة تلهم فلسفة المقاومة على الصعيد الإنسانى لا العربى فحسب.

٤- فإذا جئنا إلى مصر وجدنا أن الروح الصوفية قد امتزجت إلى حد كبير بالتناول الأزهرى السنى للعلوم الشرعية، على الأساس الذى أرساه كل من الشيخ الدردير والشيخ حسن العطار فى مطلع القرن التاسع عشر، وقد ظهرت ثمار هذا المزج فى كل من الشيخ عليش شيخ الشاذلية، والشيخ حسن العدوى، والشيخ محمد عبده الذين شاركوا ضمن كوكبة من العلماء فى الثورة العرابية، بعد الدور المجيد الذى قام به العلماء من قبل بقيادة الشيخ السادات فى مقاومة الحملة الفرنسية فى ثورات القاهرة المتعاقبة، ودفع الجميع ضريبة النضال

قتلاً أو سجنًا على يد الغاصبين البغاة: ﴿فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسْتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران:١٤٦].

وفى آخر معارك مصر ضد الغزاة قام شاذلى آخر - هو الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر - مع كوكبة من علماء الأزهر ذوى النزعة الصوفية بالحشد المعنوى والروحى لمعركة العاشر من رمضان الظافرة مستوحيًا دور أبى الحسن الشاذلى فى معركة المنصورة، رحم الله الجميع.

لكنى أوثر أن أذكر هنا مشهدًا نضاليًا واحدًا يُعلن شرف المقاومة ونبل التضحيــة حتى فى ظروف الهزيــمة والانكسار، ذلك أنه عندما سيق الشيخ حسن العدْوى إلى المحاكمة بعد احتلال الإنجليز للقاهرة، تقدم إلى قضاته فى جنان ثابت ووقار مهيب، فسأله الرئيس: هل أفتيت بعزل جناب الخديوى؟ فأجاب من فوره: لم يصدر منى فتوى بذلك، ومع هذا فإذا تقدمتم إلىَّ بمنشور يتضمن هذه الفتوى فسأوقعه، وما فى وسعكم - وانتم مسلمون - أن تنكروا أن الخديوى يستحق العزل لمروقه عن الوطن والدين فحاكمهم الرجل فى قيده، ولم يحاكموه وهم على منصة القضاء.

من أى معدن صيغ هؤلاء الرجال؟!

٥- قامت الحركة المهدية المنبثقة من "الطريــقة السمانيــة" بمقاومة الغزو الإنجليزى للسودان أواخر القرن التاسع عشر عسكريًا، ثم مقاومة النفوذ البريطانى سياسيًا بعد فشل الثورة التى ذهب ضحيتها محمد ابن أحمد المهدى نفسه وبعض خلفائه، ثم شاركتها الطريقة الميرغنية، المنبثقة عن "الإدريسية الشاذلية" وقد أشرنا من قبل إلى دور "التيجانية" فى غرب السودان، غير أن الحركة الصوفية فى السودان تلعب دورًا مزدوجًا يجمع بين الدور الروحى والاجتماعى للطريقة وبين واجهة سياسية ترتبط بها على نحو ما، وهو أمر يحتاج إلى دراسة وتقييم[١٦] فى ضوء الأحوال الراهنة للعالم العربى، فربما كان فيه مخرج من بعض المآزق السياسية التى نعانيها الآن.

٦- وفى الجناح الشرقى للعالم العربى مراكز صوفية ناشطة، وبخاصة فى اليمن والشام والعراق وبعض دول الخليج، وربما جاز لنا فى هذا العرض

السريع أن نذكر رشيد عالى الجيلانى – حفيد عبد القادر الجيلانى – الذى قاد ثورة العراقيين ضد الاحتلال الإنجليزى فى العشرينات من القرن الماضى مستثمرًا تراث أسلافه، وقد فشلت الثورة لكنها كتبت صفحة فى ديوان المقاومة على كل حال[١٧].

وقد واجه التصوف فى هذه المنطقة حملة قاسية قرابة قرن من الزمان، خَفَّت حدتها أو خَفَتَ صوتها أخيرًا، مما قد يؤذن بتغير فى المناخ الفكرى إزاء التصوف وأهله. ولله عاقبة الأمور.

٧- فإذا ما انتقلنا بالنظر شرقًا وتطلعنا شمالاً وجدنا فى هذين القرنين الأخيرين فى تركيا والقوقاز حركات تقوم على أساس من "الطريقة النقشبندية". وأبرزها فى منطقة "القوقاز" حركة المقاومة بقيادة الشيخ شامل الداغستانى – فى كل من داغستان والشيشان – ضد الاحتلال الروسى فى عهد القياصرة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، يقول شكيب أرسلان: "تولى كبر الثورة علماؤهم وشيوخ الطريقة النقشبندية المنتشرة هناك، وكأنهم سبقوا سائر المسلمين إلى معرفة كون ضررهم هو من أمرائهم الذين يبيعون حقوق الأمة بلقب ملك أو أمير ... ورفع علم كاذب.. فثاروا منذ ذلك الوقت على الأمراء وعلى الروسية حاميتهم، وكان زعيم تلك الحركة غازى محمد الذى يلقبه الروس بقاضى ملا..."[١٨] وفى عام ١٨٣٢م استشهد الغازى محمد وحمل لواءه خليفته حمزة بك، وجاء بعده الشيخ شامل. وكان – كما يقول أرسلان – "صورة من الأمير عبد القادر الجزائرى"[١٩]، واستمر يناضل الروس قرابة خمسة وثلاثين عامًا، ولم يضع سرجه إلا فى عام ١٨٥٩م، فأسر وأقام فى روسيا إلى أن سمحوا له بالتوجه إلى مكة للحج، فأقام بالمدينة إلى أن مات عام ١٨٧١م - رحمه الله-[٢٠].

٨- قاومت شعوب وسط آسيا الهيمنة الروسية فى عهد القياصرة ومَنْ جاءوا بعدهم، وكان للتصوف فيها سهم وافر، وأخبار عجيبة، للحفاظ على هويتها الثقافية، وهذا فصل من ديوان المقاومة فى العصر الحديث جدير بالدرس والتتبع، فى ضوء محاولات العولمة التى تسعى إلى فرض ثقافة واحدة على شعوب العالم كافة، والعالم الإسلامى بوجه خاص.

ونترك هذا اللون من المقاومة إلى جنوب

شرق آسيا مكتفين به عن شرقها الأقصى فنجد مسلمى الهند، وقد أقصاهم النفوذ الإنجليزى عن أية مشاركة فى السلطة ريبة بهم، وبخاصة بعد ثورة الشيخ أحمد ابن عرفان الشهيد ذات الأصول النقشبندية أيضًا، فى القرن التاسع عشر، التى هزت النفوذ الإنجليزى حتى قضى عليها بشراسة، فلجأ المسلمون إلى المقاومة السياسية، وكان من أبرز قادتهم فى القرن العشرين، من ذوى المشرب الصوفى الشيخ محمود الحسن المعروف بشيخ الهند الذى نفته السلطات البريطانية إلى جزيرة مالطة ثم أعادته إلى الهند سنة ١٣٣٩هـ، فلما توفاه الله قام على رسالته الوطنية والروحية الشيخ أشرف على التهانوى المشهور بحكيم الأمة، ثم المفتى الأكبر الشيخ محمد شفيع، الذى تولى الأمر بعده - على الطريقة الششتية - ولده الشيخ محمد تقى العثمانى - مد الله فى عمره- وقد شاركوا جميعًا فى دعم التوجه الذى نادى به إقبال فكريًا، وقام عليه محمد على جناح سياسيًا، حوالى منتصف القرن الماضى فى تأسيس دولة باكستان، ليتيح للمسلمين فرصة إدارة شئونهم طبقًا لدينهم وثقافتهم، وهو ما يزال أملاً يرتجى تحقيقه بعد مضى أكثر من نصف قرن من الزمان، وللقادرية والنقشبندية والششتية دور كبير فى تلك الديار، وبخاصة فى مجالى التعليم والخدمة الاجتماعية تمتد آثاره إلى الحياة السياسية الوطنية.

وقد أخرت الكلام عن هذه التجربة الهندية، التى نشأ على حافتيها اتجاه مغرق فى الناحية الروحية يعرف بالبريلوية، واتجاه مغرق فى الأساليب السياسية يعرف بالجماعة الإسلامية، لأنتقل منها إلى تجربتين أخريين.

وهنا اكتفى بالإشارة فقط إلى حركة الشيخ عثمان بن فودى فى نيجيريا، التى استطاعت إقامة تجربة هامة فى قلب إفريقية، وتركت تراثًا فى هذا الصدد جديرًا بالدرس والتقويم أيضًا، وحركة الشيخ بديع الزمان النورسى صاحب جماعة النور التى عملت فى ظروف دقيقة ودون عنف أو تشنج: للحفاظ على الهوية الإسلامية للشعب التركى بنجاح ملحوظ تبدو آثاره فى هذه الأيام، بعد ثمانين عامًا من الجهود الحثيثة لمقاومة الاغتراب والتغريب.

وهذه الحركات الثلاث، فى الهند

وتركيا ونيجيريا، تقدم ضربًا من المقاومة الثقافية والروحية بمشرب صوفى متنوع، الهندية شِشتية فى الأغلب، والأفريقيـة قادريـة، والتركيـة نقشبنديـة[٢١] على اختلاف أحوالها زمانًا ومكانًا وثقافةً وتجربةً، لكنها تفيد بوضوح أن المقاومة لا تكون عنيفة بالضرورة، وأن لكل مقام مقالاً، ولكل موقف رجالاً.

وبعد فإن الفوضى التى نعانيها فى الفكر الدينى والحياة الإسلامية المعاصرة فى مصر قد يكون الشفاء منها فى عودة "الشيخ الأزهرى" الأصيل، ذى المشرب الروحى الصادق النبيل، فيغنينا وجوده، عن تسييس الدين أو علمنة الحياة أو الجرى وراء حداثة ليست لنا، ولا نحن لها.

لقد قيل كلام كثير حول الواقعية والتجريد والنظر والتطبيق، والعودة إلى الفطرة الطازجة للعربى البسيط. لنعد نحن بنظرة حانية وناقدة إلى مؤسساتنا الروحية وأهمها التصوف، والعلمية وعلى رأسها الأزهر والزيتونة والقيروان فنصلح من أحوالها، لقد ساعدتنا هذه المؤسسات فى أزماتنا الكبرى، فلنذكرها ولنساعدها الآن، فربما احتجنا إليها مرة أخرى، فإن الرواية لم تتم فصولاً.

أ. د/ حسن الشافعى

الهوامش:

(١) العقاد، مجلة الرسالة – العدد الممتاز ص٣.

(٢) أبو اليزيد العجمي: في التصوف الإسلامي، دار الثقافة العربية ١٩٩٦م ص٢٢.

(٣) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، المطبعة الخيرية بالقاهرة ١٣٢٥هـ ٢٣/٢.

(٤) نقلا عن جريدة الأهرام يوم ١٠/ ٢٠٠٤/١٢م ملحق الجمعة الصفحة الأولى.

(٥) انظر منبع السعادات في الأوراد والصلوات.. الوظيفة الشاذلية لسيدي أبي المواهب الشاذلي ط مصطفى بابي الحلبي بمصر – بدون تاريخ ص١٦٧ .

(٦) انظر فريد دي يونج: تاريخ الطرق الصوفية في مصر – سلسلة تاريخ المصريين عدد ٧٩ – ترجمة عبد الحميد الجمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٩٥م ص١٠.

(٧) انظر عبد الله عبد الرازق إبراهيم: أضواء على الطرق الصوفية في القارة الأفريقية – مكتبة مدبولي بالقاهرة-١٩٩٠م ص٧٠ وما بعدها..

(٨) الندوي أبو الحسن: ربانية لا رهبانية ، دار الشروق بمصر ط٢ بدون تاريخ ص١٩.

(٩) السابق ص١١٨.

(١٠) السابق ص١٠٩.

(١١) أبو الفضل عبد الله الغماوي: خواطر دينية ، مطبعة القاهرة بالقاهرة ١٩٩٨م ٥٤/٢.

(١٢) السابق ص٥٥ .

(١٣) السابق ص٦٨.

(١٤) انظر عبد الله عبد الرازق إبراهيم مرجع سابق ص٧٦.

(١٥) السابق ص٧٥.

(١٦) انظر محمد فؤاد شكري: السنوسية دين ودولة ط أولى، القاهرة ١٩٤٨م، ص٣٣ وما بعدها.

(١٧) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي – مكتبة وهبة بالقاهرة ط٨، ١٩٧٥م ص١١٦.

(١٨) انظر يوسف القرضاوي: رسالة الأزهر مكتبة وهبة بالقاهرة ط. أولى ١٩٨٤م ص٣٨ وما بعدها .

(١٩) أبو اليزيد العجمي: مرجع سابق ص٩٨.

(٢٠) شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي.

(٢١) السابق نفسه.

الديـــن

تمهيد

من المعلوم، طبقًا للدراسات المقارنة للأديان، أن المعتنقين لأى دين من الأديان، وخاصة الأديان الراقية، يمرون بمرحلتين:

المرحلة الأولى: هى مرحلة الإيمان القلبى أو الوجدانى، حيث يسلّمون بقضايا ومسائل هذا الدين من غير بحث أو مناقشة.

أما المرحلة الثانية: فإنها تأتى بعد فترة من ظهور هذا الدين، وقد تطول هذه الفترة أو تقصر طبقًا للظروف المختلفة التى يمر بها أتباع كل دين. وفى هذه المرحلة الثانية يظهر البحث العقلى فى المسائل والقضايا الدينية التى يثيرها الواقع المتغير الذى يعيش فيه أصحاب هذا الدين.

ولكن مع ظهور هذا الاتجاه العقلى فى فهم الدين يظهر اتجاهان آخران يمكن اعتبارهما بمثابة رد الفعل لظهور وانتشار هذا الاتجاه العقلى، وهما:

الاتجاه النصى أو النقلى، الذى يتمسك أصحابه بظواهر النصوص الدينية ويرفضون إعمال العقل فيها بالتأويل.

والاتجاه الروحى أو الصوفى، الذى ينادى أصحابه بعدم قدرة العقل البشرى على الخوض فى المسائل الدينية والإلهية، ويعلون من شأن البصيرة باعتبارها وسيلة معرفية تفوق العقل، ويهتمون بالرياضة الروحية باعتبارها البعد الجوّانى للدين.

ثم يظهر بعد ذلك اتجاه وسطى يحاول الجمع بين هذه الاتجاهات الثلاث: الاتجاه العقلى، والاتجاه النقلى، والاتجاه الصوفى.

وهذه حقيقة يمكن التأكد من صحتها بالرجوع إلى تاريخ الفكر الدينى فى الأديان السماوية بصفة خاصة، لكننى لا أود أن أفصّل القول فيها هنا، لأن هذا المبحث ليس مخصصًا لذلك.

وعلى آية حال، فإن ثمة ارتباطًا واضحًا بين الدين والتصوف، وقد يؤيد ذلك ما ذكره بعض مؤرخى الفكر

الإسلامى من القدماء عندما صنفوا التصوف ضمن العلوم الدينية[1].

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه لابد من الإشارة إلى حقيقة مهمة مؤداها أن التصوف ظاهرة عالمية، باعتبار أنه قد ظهر فى مختلف الأديان. وهذه مسألة يحتاج بيانها إلى مناسبة أخرى، إلا إننا قد أشرنا إليها هنا تأكيدًا على القول بالصلة الوثيقة بين الدين والتصوف.

وربما تتضح هذه الصلة على نحو أكثر عندما نتطرق إلى الحديث عن بعض المسائل المتعلقة بهذا الموضوع، مثل مسألة معنى الدين عند الصوفية، وكيف أن التصوف يمكن أن يُعتبر البعد الجوانى للدين. وهذه المسألة الأخيرة قد تزداد وضوحًا عندما نتحدث عن رأى الصوفية فى أن للدين ظاهرًا وباطنًا، وعن علاقة الشريعة بالحقيقة لديهم.

وأخيرًا، فإننا نستطيع أن نشير إلى مسألة مهمة تتعلق بالموضوع قيد البحث والمناقشة، وهى رأى بعض الصوفية فيما يُعرف بوحدة الأديان.

تعريف الدين عند الصوفية

بغض النظر عن الحديث عن تعريف الدين وما يثيره ذلك من إشكاليات تتعلق بعدم تحديد دلالة اللفظ، وبعدم الاتفاق على تقديم تعريف جامع مانع للدين[2]، فإنه يمكن الإشارة إلى أن معظم التعريفات التى وُضعت للدين، على المستويين اللغوى والاصطلاحى، تشير إلى ضرورة توافر عنصر مهم يقوم عليه الدين، إلى جانب بعض الأمور الأخرى التى لا محل لذكرها فى هذا المقام، ونعنى به "الطاعة".

فالدين، فى نظر الصوفية، هو الانقياد لله تعالى[3]. ومن المعلوم أن الانقياد لله تعالى ليس سوى طاعته.

ومن الثابت أن الطاعة عند الصوفية ليست بإظهار التقوى والورع فقط، وإنما هى فى الإخلاص والاجتهاد فى تجنب الرياء عن القلب.

لذلك، فإن أصحاب الحقيقة يشاهدون أنفسهم ويتهمون نفوسهم إذا مالت إلى عبادة من العبادات، ويخافون إذا رأوا فى أنفسهم سعادة وحظًا وسرورًا بما يقومون به من الطاعات والعبادات، فإذا ما وجدوا ذلك فى نفوسهم تركوا هذا النوع من الطاعات والمجاهدات.

فالشريعة والحقيقة صنوان لابد لأحدهما من الآخر. فإذا أظهر الإنسان

الطاعة الظاهرة بلا طاعة باطنة، فإن ذلك معناه أنه خرج عن طريق الله، لأنه قد وقع فى الرياء الخفى، وذلك أن تطلع الإنسان وميله لإظهار الناس على طاعته وخصوصيته التى خصه الله بها من الأعمال الصالحة يُعتبر دليلاً على عدم صدقه فى عبوديته، لأن العبد الصادق لا يهتم بالآخرين، ويكتفى بأن يعلم به رب العالمين، ومن أحب بأن يعرف الناس فضله وعمله فهو مُراء، ومن رغب فى أن يطلع الناس على حاله فهو كذاب، إذ إن المؤمن الحقيقى هو الذى يخفى حاله ويجتهد فى أن لا يذكره للناس وأن يبلغ فى كتمانه أقصى ما لديه من قوة.

والإنسان الذى يعصى الله أخف ضررًا من هذا المُرائى، لأن العاصى إنما هو ظاهر للناس، ويمكن أن يقام عليه الحد، ويمكن أن يتوب ويرجع عن آثامه وأخطائه. وأما مريض القلب الذى يظهر غير ما يبطن، فهو أكثر نفاقًا وكذبًا ورياءً من العاصى، إذ إنه يستظهر الطاعات والأعمال الصالحات ويبطن الكفر والفسوق والعصيان.

وبالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى أن الطاعة عند الصوفية يمكن أن تُعتبر مسابقة بين العباد فى الظاهر والباطن، فكما أن بين الناس اختلافًا واضحًا من الطاعات الظاهرة، فإن بينهم أيضًا اختلافًا واضحًا فى الطاعات الباطنة، فإذا طلب الإنسان أعلى الدرجات، فعليه أن يجتهد حتى لا يسبقه أحد بطاعة الله، وقد أمر الله تعالى بالمنافسة والمسابقة فى الطاعات إذ قال: ﴿ سَابِقُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ﴾ (الحديد: ٢١). وقوله: ﴿ وَفِى ذَٰلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ ٱلْمُتَنَٰفِسُونَ ﴾ (المطففين: ٢٦).

فالطاعة عند الصوفية إنما هى منافسة شريفة صادقة للتقرب إلى الله إلى أن يصل العبد إلى الثبات فى المرتبة فتتلاشى مشيئته فى مشيئة الله.

ومن المعلوم أن الطاعة عند الصوفية إنما هى عدم الغفلة عن ذكر الله، وهى فى نفس الوقت عدم المخالفة والاعتراض، فهى إيجابية وسلبية فى آنٍ واحد، بمعنى وجوب طاعة الله، وسلب الاعتراض من النفس على أحكام الله وسنة رسوله ﷺ. فإذا اعترض مسلم على أمور أباحها الشارع قائلاً: (لو كان الحكم لى ما أبحتها بل حرمتها وهجرتها). وهذا

الاعتراض يُعتبر ترجيحًا لوجهة نظره، وهذا جهل منه، لأنه يغضب إذا فعل الناس المباح من الأفعال، بل إنه ضلال وسوء أدب مع الله.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن أهل الباطن يرون أن طاعة المريدين لشيوخهم واجبة، لأنهم إنما يأخذون عن الشارع، لذلك نرى المريدين يبالغون فى احترام مشايخهم، حتى إنه ليؤثر عن ذى النون المصرى (المتوفى سنة ٢٤٥هـ/٨٥٩م) قوله (طاعة المريد لشيخه فوق طاعته لربه)[٤].

وتفسير رأى ذى النون عن وجوب طاعة المريد لشيخه أنه ليس طمعًا فى إجلال الشيخ وإنما إحساسًا من الشيخ بأن المريد عليه مسئولية وواجب ملقى على عاتقه، فهو بمثابة المدرب الذى يعلم الصبى السباحة، لذلك فإن طاعة الصبى له واجبة وإلا غرق ومات قبل إنقاذه.

وطبقًا لذلك، فإنه يكون من الواضح أن الصوفية يهتمون بالحديث عن الطاعة على المستويين الظاهرى والباطنى، باعتبار أنها تمثل جوهر الدين وحقيقته.

الدين بين العقل والإيمان

إذا كان الدين الإسلامى يدعو الإنسان إلى النظر العقلى حتى يستطيع أن يتوصل إلى الإيمان السليم بالحقائق الدينية، فإنه من الملاحظ أن الصوفية قد قللوا من شأن المعرفة العقلية وخاصة فى المسائل الدينية، باعتبار أن العقل محدث وعاجز، والمحدث العاجز لا يدل إلا على مثله.

ولذلك، فلقد تطرق العديد من الصوفية فى نبذ المعرفة العقلية والتقليل من شأن العقل باعتباره وسيلة معرفية. الأمر الذى أدى إلى شيوع الجهل سواء بين الصوفية أو بين العامة الذين يتأثرون بهم. ولا يخفى ما كان لذلك من أثر سيئ على الحضارة الإسلامية.

إلا أن هناك بعض الصوفية المعتدلين، الذين كانوا متمسكين بالفهم الحقيقى للإسلام، قد نظروا إلى العقل نظرة متعالية، وإن كانوا قد مزجوا هذه النظرة بالجانب الروحى، وذلك عندما وحَّدوا بين العقل والقلب، وخاصة كما فعل الغزالى (المتوفى سنة ٥٠٥هـ/١١١١م) وغيره من الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنة.

وعلى أى الأحوال، فإنه من الملاحظ أن الصوفية على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ونزعاتهم المذهبية قد رفضوا البحث العقلى فى المسائل الدينية، وما

يترتب على ذلك من محاولات ليس لها قيمة إذا ما قورنت بالإيمان القلبى الذى يطالب به الإسلام.

فالإيمان عند الصوفية هو أن يكون الكل منك مستجيبًا فى الدعوة مع حذف خواطر الانصراف عن الله بسرك، فتكون شاهدًا لما له، غائبًا عما ليس له. وقيل: الإيمان بالله مشاهدة ألوهيته. وقيل: الإسلام ظاهر، والإيمان باطن. وقيل: الإيمان تحقيق واعتقاد، والإسلام خضوع وانقياد.

ويرى الصوفية أن حقائق الإيمان الصوفى أربع: توحيد بلا حد، وذكر بلا بت، وحال بلا نعت، ووجْد بلا وقت[٥].

وبغض النظر عن الإشارة إلى مثل هذه التعريفات التى قدمها بعض الصوفية للإيمان، فإنه يمكن الإشارة على وجه العموم إلى أن الإيمان عند الصوفية هو قول باللسان ومعرفة بالجنان وعمل بالأركان، ويقوى الإيمان بالطاعة، وينقص بالرياء والعصيان، ويزداد بالعلم، ويضعف بالجهل[٦]. فالإيمان إذن هو قول وعمل ونية صادقة.

وبهذا المعنى يكون الإيمان فى الظاهر والباطن سواء، فإذا كان فى الظاهر، فالإيمان هو أداء للتكاليف والفرائض الشرعية، أما باطن الإيمان، فهو التصديق القلبى وسلامة النية باعتبارها أساسًا للسلوك الظاهرى[٧].

ويرى بعض الصوفية أن الإيمان هو الدين والشريعة والملة، لأن الدين هو ما يتبعه العبد من الطاعات مع اجتناب المحظورات والمحرمات، وذلك هو أصل الإيمان. أما الإسلام، فهو طريق إلى الإيمان. ولكن ليس كل إسلام إيمانًا، ولكن كل إيمان إسلام، لأن الإسلام استسلام وانقياد، وكل مؤمن مستسلم ومنقاد لله تعالى، إلا إنه ليس كل مسلم مؤمنًا بالله، كأن يسلم الإنسان مخافة السيف مثلاً.

فالإيمان إذن يشمل جميع الطاعات، أما الإسلام، فهو عبارة عن الشهادتين وأداء العبادات الخمسة.

يتضح مما سبق أن الصوفية قد ضاهوا بين كل من "الدين" و "الإيمان"، باعتبار أن الإيمان هو الأساس الذى يقوم عليه الدين.

وهكذا، فإن الدين لا يقوم على العقل بالقدر الذى يقوم به على الإيمان فى نظر الصوفية. ولكن هذا التقليل من شأن

العقل فيه من الضرر على الدين بحيث قد يتضمن الإيمان البعيد عن العقل بعض العقائد التى ليست من جوهر الدين. وهذا ما حدث بالفعل فى عصور تدهور الحضارة الإسلامية، حيث برزت الطرق التى كانت تركز على المظاهر والقشور التى أساءت إلى الدين الإسلامى.

التصوف هو البعد الجوانى للدين

إذا كان هناك من يقرر أن الدين هو البعد الجوانى للإنسان، فإننا نستطيع أن نقول: إن التصوف يمكن أن يمثل البعد الجوانى للدين.

والذى يؤيد ذلك القول ويؤكده أن التصوف يمثل الجانب الروحي فى أى دين. وهذا يعنى أن التصوف ليس مقصورًا على الإسلام، بل هو ظاهرة عالمية فى جميع الأديان وإن اتخذ طابعًا خاصًا وفقًا لعقيدة كل دين وظروفه الحضارية.

ومن ناحية أخرى، فإن فى كل دين جانبين، جانب يمثل الشعائر أو الطقوس المفروضة فى الدين وتحديد الحرام والحلال، وهذا هو موضوع الفقه، وجانب آخر يمثل الدين من حيث روحانيته وعمق أثره فى صلة الإنسان بإلهه، وتأثيره فى توجيه حياة الإنسان روحانيًا وخُلُقيًا، وهذا الجانب هو موضوع علم التصوف:

فالصلاة فى الفقه، على سبيل المثال، ما هى إلا أفعال وأقوال مفتتحة بالتكبير مختتمة بالتسليم. بينما الصلاة فى التصوف عبارة عن مناجاة قلبية بين العبد والرب.

فمن الملاحظ أن الجانبين متكاملان، وإن بدا الاختلاف بينهما من حيث الظاهر، وقد كان ذلك التكامل على الرغم من خصومة كانت فى بعض عصور الإسلام بين الفقهاء والصوفية نتيجة اختلاف وجهتىّ النظر فى فهم الدين.

وبغض النظر عن التوسع فى الحديث عن الأمثلة التى توضح كيف أن التصوف يمثل البعد الجوانى للدين، لأننا قد نتطرق إلى ذكر بعضها فى موضع لاحق من هذه الدراسة، فإننا نستطيع أن نشير إلى أن التصوف المعتدل غالبًا ما كان يتسم بالتوازن بين الجوانى والبرانى فى الدين، فى حين أن التصوف الفلسفى فى بعض جوانبه كان يرجح أحيانًا الجانب الجوانى على الجانب البرانى.

وعلى أية حال، فإننا نستطيع أن نوضح حقيقة القول فى أن التصوف يمثل البعد الجوانى للدين، وذلك من خلال

حديثنا عن قضيتين على جانب كبير من الأهمية فى الفكر الصوفى، وهما: قضية العلاقة بين الظاهر والباطن، وقضية العلاقة بين الشريعة والحقيقة.

الدين بين الظاهر والباطن

قبل أن نتحدث عن رأى الصوفية فى هذه المسألة، فإنه يجدر بنا أن نشير إلى أن الظاهر "هو ما انكشف بغير دليل". وضده الخفى والباطن.

والظاهر عند الصوفية مقابل للباطن. ومنه علم الظاهر وعلم الباطن[8].

وقيل: الباطن هو علم السرائر والخفيات، أو هو المحتجب عن أبصار الخلائق وأوهامهم، أو هو العلم بكل ما بطن.

والباطنى هو الرجل الذى يكتم اعتقاده فلا يظهره إلا لمن يثق به، أو هو المخصص بمعرفة أسرار الأشياء وخواصها، أو هو الذى يحكم بأن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً.

فلفظ الباطنى يدل إذن على ثلاثة معانٍ:

١- الباطنى هو الداخلى الذى هو ضد الخارجى أو الظاهرى. فالباطنى هو الذى يهتم باللباب من دون القشور أو بالأمور الخفية من دون الأمور الظاهرة. وقد رأينا كيف أن الصوفية كانوا يهتمون بصغائر النفوس وبواطن القلوب أكثر من اهتمامهم بظواهر الأبدان.

٢- الباطنى هو الخاص، ويُطلق على كل تعليم تختص به عددًا محدودًا من السامعين، فلا تظهره إلا لنفسك أو للذين يقومون منك مقام نفسك، لاعتقادك أن الحق مضنون به على غير أهله، وأنه يجب أن يصان عن المبتذلين والجاهلين، فلا يُبلغ إلا إلى من رزقه الله فطنة وقادة ودربة وعادة.

٣- والباطنى هو الخفى وهو المخصص بمعرفة الأسرار والخفيات، كعلم الجفر أو علم الحروف، وهو علم يدَّعى أصحابه إنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم، أو كالقبالة، وهو اسم يطلقه اليهود على تفسير التوراة السرى بالأرقام والحروف، أو كعلم السحر والطلسمات وعلوم التنجيم والعرافة وغيرها[9].

فإذا كان الأمر كذلك بالنسبة للمقصود بالباطنية، فإنه يمكن الإشارة إلى أن هناك اتجاهين فى الفكر الإسلامى يُطلق عليهما لفظ الباطنية.

فهناك باطنية الفلاسفة الذين كان أغلبهم من الشيعة، والذين مزجوا أقوالهم ببعض الآراء الفلسفية.

وهناك باطنية الصوفية، وهم القائلون بأن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً، إلا أنهم قد انقسموا بدورهم إلى معتدلين ومتطرفين. فالمعتدلون من باطنية الصوفية هم الذين قدموا تأويلات للنصوص لا تبتعد كثيرًا عن روح العقيدة الدينية، والمتطرفون منهم هم الذين ظهرت فى أقوالهم بعض آراء باطنية الفلاسفة.

وعلى أية حال، فإن معنى الباطن يبرز فى التصوف بوصفه العلم الذى يدل على الأعمال الباطنة ويدعو إليها وهى أعمال القلوب، وهى أعمال حقيقية. ولذا، فقد سمى المتصوفون أنفسهم أرباب الحقائق وأهل الباطن وسموا من عداهم أهل الظواهر وأهل الرسوم.

ونستطيع هنا أن نشير إشارة عابرة إلى النزعة الباطنية عند الصوفية، تلك النزعة التى تتجلى فى تأويل النصوص الدينية تأويلاً روحيًا، أو فى النظر إلى الشعائر الدينية نظرة روحية تبعدها عن المعنى الظاهر لها.

فإذا أردنا أن نتحدث عن تأويل النصوص الدينية عند الصوفية، فإنه يمكن الإشارة إلى أن تفسير القرآن عند الصوفية كان يقوم عندهم على التأويل الباطنى للآيات، مع اختلاف الصوفية عن الشيعة الباطنية فى طريقتهم الجديدة التى نهجوها فى التأويل وهى طريقة الاستبطان، تلك الطريقة التى تقوم أساسًا على تكرار تلاوة النص مع حضور القلب وجمع الهمة والاشتغال بما هم فيه دون غيره، بحيث يتصف القلب بصورة المقروء ويتلوَّن بلونه فيفرح للوعد أو يحزن للوعيد.

ويبدو أن تأويل الصوفية للنصوص الدينية بهذه الطريقة، أى عن طريق الحضور الدائم للقلب مع الله أثناء تلاوة النص، قد يُعتبر من قبيل العلوم الإلهامية التى يحصل عليها الصوفية عن طريق المجاهدات الروحية. وقد يتأكد لنا ذلك إذا أشرنا إلى ما ذكره أحد الصوفية المعتدلين عندما أشار إلى أن مشايخ الصوفية أحكموا أساس التقوى وتعلموا العلم لله تعالى، وعملوا بما علموا لموضع تقواهم فعلمهم الله تعالى ما لم يعلموا من غرائب العلوم ودقيق الإشارات واستنبطوا من كلام الله تعالى غرائب العلوم وعجائب الأسرار(١٠).

ويمكن توضيح ذلك بالقول بأنه إذا تلا الصوفى القرآن تلاوة فهم على النحو الذى وصفناه، تفتحت له معانيه رويدًا رويدًا، وزادت وضوحًا مع ازدياد مرات التلاوة، وانكشفت له "الحكمة" التى هى جماع الأسرار الباطنية المودعة فى النصوص. ويبدو أن هذا هو ما يفهمه الصوفى من قوله تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ (البقرة:١٥١). قالوا: (الكتاب) اسم لظاهر القرآن و(الحكمة) اسم لباطنه. وقد ذكر بعض الباحثين فى قوله تعالى: ﴿ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾ (البقرة:٢٦٩). إن الحكمة هى الفهم فى كتاب الله عز وجل[١١].

فالحكمة عندهم أو (الفهم) كما يسميها أوائل الصوفية ليست نوعًا من العلم يُكتسب بالنظر العقلى، بل هى العلم الباطن الذى يلقى فى القلب إلقاءً ويدرك القلب حلاوته ذوقًا. وبذلك تتقابل حكمة الصوفية وحكمة الفلاسفة تقابل الأضداد[١٢].

وإذا كنا لا نود أن نستطرد فى الحديث عن النماذج التى قدمها الصوفية لتأويل النصوص الدينية، وذلك حتى لا يطول بنا الحديث فى هذه المسألة أكثر من اللازم، فإننا نود أن ننتقل إلى الإشارة الموجزة عن نظرة الصوفية الروحية أو الباطنية إلى العبادات والشعائر الدينية.

فلقد نظر الصوفية إلى العبادات والشعائر الدينية نظرة باطنية، وذلك عندما فرقوا بين الظاهر والباطن فى هذه الأمور فقرروا أن ظواهر هذه العبادات والشعائر إنما هى ما يكلّف به العامة بالإضافة إلى الخاصة أو خاصة الخاصة الذين لا يقفون عند هذه الظواهر بل يتعدونها إلى ما وراء الظواهر من أمور تتعلق بأفعال القلوب ونوايا النفوس.

والحقيقة أن الأمثلة التى توضح ذلك[١٣] إنما هى من الكثرة بحيث يصعب حصرها فى هذا المقام، وإنما نكتفى هنا فقط بالإشارة إلى التفرقة الصوفية بين أفعال الجوارح وأفعال القلوب. فصوم العوام مثلاً إنما هو الامتناع عن شهوتىّ البطن والفرج، وصوم الخواص هو بالإضافة إلى ذلك الامتناع عن أداء المحرمات على وجه العموم ظاهرية كانت أو باطنية، أما صوم خواص الخواص، فهو الامتناع عن التفكير فى كل ما سوى الله، أو بالأحرى إفراغ القلب تمامًا من كل ما سوى الله.

ولكن ينبغى أن نستطرد هنا فنشير إلى أنه إذا كان ذلك هو الإطار العام لموقف الصوفية فى مسألة الظاهر والباطن، فإنه لابد من الإشارة هنا إلى أن بعض الصوفية الذين ابتعدوا عن الروح الدينة الصحيحة قد أهملوا شأن الظواهر لكى يعلوا من شأن الباطن، فأهملوا أداء التكاليف الشرعية بحجة أنها مجرد أمور ظاهرية. إلا أن هذه الفئة القليلة لا يمكن أن تمثل الإطار العام للفكر الصوفى، لأنها مجرد فكرة ضالة أو خارجة عن نطاق الدين الصحيح.

الشريعة والحقيقة:

ويتصل بموضوع الظاهر والباطن عند الصوفية موضوع آخر يتعلق بما يُسمى "الشريعة والحقيقة". وهو موضوع يتعلق بالعلاقة بين الفقه والتصوف، أو بين التكاليف الشرعية ومدارج الطريق الصوفى بما فيه من أحوال ومقامات.

فإذا كان المقصود بالشريعة هو الأوامر والنواهى الإلهية الواردة فى النصوص الدينية، فإن الحقيقة فى مصطلح الصوفية تعنى إقامة العبد فى محل الوصال إلى الله ووقوف سره على محل التنزيه. وقيل: الحقيقة سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه تعالى[14].

ولا يعنى ذلك أن هناك انفصالاً تامًا بين الشريعة والحقيقة، إذ يقرر بعض أعلام الصوفية المعتدلين أن الشريعة علم واحد يدعو إلى الأعمال الظاهرة والباطنة، فلا يجوز أن يجرَّد القول فى العلم بأنه ظاهر أو باطن، لأن العلم متى ما كان فى القلب فهو باطن فيه إلى أن يجرى ويظهر على اللسان فهو ظاهر ولا يستغنى الظاهر عن الباطن، كما لا تستغنى الشريعة عن الحقيقة. فالباطن أو الحقيقة علم مستنبَط من الشريعة الظاهرة[15].

ويكاد يجمع الصوفية على القول بأن **"كل علم عن طريق الكشف والإلقاء (أى يُلقى فى روع المؤمن) يأتى بحقيقة تخالف شريعة متواترة، فإن ذلك العلم وهذا الكشف لا يعوَّل عليه، أما إذا كان هذا العلم هو علم حقيقة يوافق شريعة فهو صحيح، فإذا ردته الشريعة، فلا يعوَّل عليه"**. ومن الملاحظ أن الصوفية على وجه العموم لا يرون أن هناك انفصالاً بين الشريعة والحقيقة، وإنما يقررون إنه لا استغناء بأحدهما عن الآخر، فلا حقيقة بلا شريعة ولا شريعة بلا حقيقة، لأنه من تحقق ولم يتشرَّع فقد تزندق، كما أن من

تشرَّع ولم يتحقق فقد تفسَّق. فالشريعة والحقيقة متكاملتان، لأن الشريعة هى أن تعبده والحقيقة أن تشهده (تعالى) [١٦].

إلا أننا لا ينبغى أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أن هناك من الصوفية الذين أكدوا على التكامل بين الشريعة والحقيقة من أشار إلى أن هناك اختلافًا فى الحكم على بعض الأمور الشرعية بين أهل الشريعة وأهل الحقيقة. فقد ذكر الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٢٨هـ/١٢٣٠م) أن حكم الصائم الذى يفطر ساهيًا لا يجب عليه الإعادة والكفارة، فإن أهل الحقيقة قد قرروا إنه يجب عليه الإعادة والكفارة [١٧].

ويمكن تبرير هذا الموقف من ابن عربى بالقول بأنه كان يرى أن الصوفى الحقيقى ينبغى أن يكون حاضر القلب دائمًا مع الله. ومن المعلوم أن هذا الحضور الدائم للقلب مع الله لا يدع مجالاً للسهو أو النسيان فى مجال العبادة.

وأيًا ما كان الأمر، فإننا قد لاحظنا أن الصوفية قد فرَّقوا بين الشريعة والحقيقة فى مجال الدين، باعتبار أن الشريعة تمثل الجانب الظاهرى أو البرّانى للدين، بينما الحقيقة تمثل الجانب الباطنى أو الجوَّانى له. ولا يقتصر الدين على أحد هذين الجانبين دون الآخر، وإنما يكون الدين الحقيقى متمثلاً فى اجتماعهما.

رفض المذهبية الدينية

إذا كان التصوف يمكن أن يمثل رد فعل لمسلك المتكلمين، وذلك يُعد أحد أسباب نشأة التصوف فى الحضارة الإسلامية، فإنه لابد من الإشارة إلى أن السمة المميزة لعلم الكلام هى كثرة الاختلاف والمجادلة بين الفرق الكلامية التى يعارض بعضها بعضًا إلى الحد الذى يذهب معه بعض المتكلمين إلى تكفير الخصوم وإن كانوا من المسلمين.

فلقد أنكر الصوفية كثرة الخلاف فى الدين والجدال والخصومة بين المتكلمين، إذ أن مثل هذه الأمور تتعارض تعارضًا جوهريًا مع حقيقة "التسليم" و"الطاعة" التى يقوم عليها الدين.

أضف إلى ذلك أن بعض الصوفية قد عارضوا إمكان استخدام العقل فى المسائل الدينية، لأن العقل عندهم محدث عاجز لا يدل إلا على محدث عاجز مثله. كما أن استخدام العقل فى المسائل الدينية كان السبب الأساسى وراء اختلاف

المتكلمين فى مسائل أصول الدين.

ولا ينبغى أن نترك هذا المقام من غير أن نشير إلى أن السمة العامة فى الفكر الصوفى هى ذلك التسامح الفكرى الذى يكاد أن يتمسك به معظم الصوفية. ومن المعلوم أن التسامح الفكرى يقضى على المذهبية الدينية، وذلك عندما يحدث التقارب بين الفرق والمذاهب الدينية المختلفة.

وهنا يمكن الإشارة إلى أن التصوف يمثل همزة الوصل بين مختلف الفرق خصوصًا بين أهل السنة والشيعة، ليس لأن الصوفية من أهل الحلول الوسطى، وإنما لأنهم يدفعون بالمريدين بعيدًا عن المجادلات والمشاحنات، ويميلون بهم إلى عدم الانتصار للنفس. ومن ثم، فقد أصبح التصوف يجمع بين أهل السنة والشيعة، فضلاً عن اعتناق أهل السنة منهم أفكارًا شيعية معتدلة، كأفضلية علىّ.

وإذا كانت هذه معتقدات وتصورات قد تسربت إلى أهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف، فإن الإيمان بأزلية النور المحمدى[18] فضلاً عن الاعتقاد بظهور المهدى المنتظر، إنما هى أفكار ذاعت وانتشرت بين أهل السنة وهى أفكار شيعية، وذلك بتأثير وتوسط من التصوف.

بالإضافة إلى ذلك، فإنه يمكن الإشارة إلى ما أحدثه التصوف من أثر فى التشيع، حيث تمكن التصوف من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لأئمة أهل السنة.

ونستطيع أن نشير هنا إلى أن مقدرة الصوفية على التوفيق بين الفرق المختلفة، أو بالأحرى التقريب بينها، لا ترجع إلى محاربتهم شرور النفس بما فى ذلك الغضب والإحن وإثارة الأحقاد فحسب، وإنما لما فى طبيعة التصوف من تناقض، إنه إذا أمكن اجتماع النقيضين أو بالأحرى انبثاق النقيض عن نقيضه، وكان ذلك نسقًا عامًا للتصوف، فكيف لا يمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين ما دام ذلك واقعًا ممكنًا؟

وهكذا تمكن التصوف من أن يبدل تصورات الشيعة من أخلاق مغلقة لا تفصح إلا عن روح التعصب والجمود إلى أخلاق مفتوحة يشيع منها التسامح والصفاء، ومازال التشيع الآن يتأرجح بين تيارين متعارضين: تيار يتقارب مع أهل السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة، وتيار منغلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح بتأثير علمائه المتعصبين[19].

خلاصة القول: إن الصوفية قد نبذوا

المذهبية الدينية وأرادوا أن يكون الإسلام بلا مذاهب. إلا أن ما أرادوه وحاولوا تنفيذه لم يتحقق بعدُ على النحو الذى كانوا يريدونه.

التصوف ووحدة الأديان

إذا كنا لا نود فى المقام أن نتحدث بالتفصيل عن نظرية وحدة الأديان، لأنها من الموضوعات التى تحتاج إلى أبحاث مستقلة، فإننا نود أن نشير إلى بعض القضايا التى تتعلق بهذا الموضوع فى مجال التصوف الإسلامى.

تتمثل القضية الأولى فى القول بأن هناك تفرقة بين الاعتقاد فى عالمية الدين وبين الاعتقاد فى وحدة الأديان. فإذا كان الدين الإسلامى، يقرر أن الدعوة الدينية موجهة إلى البشر وأنه لا فرق فى ذلك بين أمة وأخرى، فإن هذا لا يعنى أن هذا الدين قد استوعب جميع الديانات والمعتقدات الأخرى، وإنما يعنى إنه هو الدين الصحيح الذى ينبغى للناس كافة الإيمان به.

أما عن القول بوحدة الأديان، فإنه يختلف عن ذلك اختلافًا جوهريًا، إذ إنه يعنى أن جميع المعتقدات الدينية على اختلاف عقائدها وشعائرها تعبر عن حقيقة دينية واحدة تتمثل فى طاعة المعبود والتسليم له. هذا المعبود الذى يختلف من دين إلى آخر إنما يُعتبر فى نهاية الأمر مظهرًا أو تعبيرًا عن الحقيقة المطلقة.

ففى هذا الاعتقاد يبدو التسليم بصحة جميع الأديان والمعتقدات. وهذا بالطبع اعتقاد مرفوض من وجهة النظر الدينية الصحيحة، إذ أن الإسلام قد اعترف بوجود الاختلاف بين الأديان المتعددة فى الوقت الذى قدم فيه الأدلة على ضعف أو فساد ما عداه من اعتقادات.

أما القضية الثانية، فإنها تتمثل فى القول بأن الاعتقاد فى وحدة الأديان، على النحو الذى أشرنا إليه، لم يظهر فى الجانب السنى من التصوف الإسلامى، ولكنه ظهر فى التصوف الفلسفى الإسلامى بصفة خاصة. ويُعتبر الحلاج (المقتول سنة ٣٠٩هـ/٩٢١م) هو أول المتصوفة المسلمين القائلين بهذه الفكرة، وذلك استنادًا إلى رأيه فى الحقيقة المحمدية ورأيه فى الجبر. كما قال بها

محيى الدين بن عربى (المتوفى سنة ٦٢٨هـ/١٢٣٠م)، المؤسس الحقيقى لمذهب وحدة الوجود فى الفكر الإسلامى وما تفرع عنها من القول بالحقيقة المحمدية والقول بالجبر. ثم توسع فيها عبد الكريم الجيلى (المتوفى سنة ٨٢٦هـ/١٤٢٢م).

وإذا كنا لم نفصّل القول فى رأى هؤلاء الصوفية المتفلسفين بصدد رأيهم فى وحدة الأديان، لأن هذا المقام ليس مخصصًا لذلك، فإننا نود أن نعرج إلى الحديث الموجز أيضًا حول القضية الثالثة التى تتعلق بأصول فكرة وحدة الأديان. فلقد ظهرت هذه الفكرة على نحو مبهم إلى حد ما فى بعض الكتب الهندوسية، كما أنه من الملاحظ أنها قد ظهر لدى الماسونية اليهودية باعتبارها من الأفكار الأساسية التى تدعو إليها، ويبدو أنها قد انتقلت إلى فكر الإسماعيلية عبر هذا الطريق. حيث ظهرت واضحة فى رسائل إخوان الصفا. ومن المعلوم أنه توجد روابط أساسية بين المذهب الإسماعيلى والتصوف الفلسفى الإسلامى[٢٠].

فإذا ما تأكد لنا القول بأن نظرية وحدة الأديان فى التصوف الفلسفى الإسلامى يمكن أن تُعتبر ذات أصول أجنبية قد ظهرت فى الفكر الإسلامى عن طريق الإسماعيلية، فإنه يمكننا أن نتطرق إلى الحديث عن القضية الرابعة التى تدور حول الحديث عن تطورات هذه النظرية، حيث إنه من الملاحظ أن هذه الفكرة قد ظهرت على نحوٍ غامض لدى كل من البابية والقاديانية، ثم ظهرت على نحوٍ واضح لدى البهائية. ومن المعلوم أن هذه النحل كانت فى الأصل مذاهب متفرعة من الشيعة ثم أصبحت ديانات مستقلة فيما بعد. والحقيقة أن الصلة بين البهائية وبين التصوف الفلسفى قائمة إلا إننا لا نستطيع تفصيل القول فى هذا المقام حتى لا يطول بنا الحديث أكثر من اللازم. وأخيرًا، وليس آخرًا، فإنه يمكن الإشارة إلى أن المفكر المعاصر روجيه جارودى قد تبنى القول بوحدة الأديان، وربما يكون ذلك فى إطار دعوته إلى حوار الحضارات أو فى إطار تأثره بفكر محيى الدين بن عربى.

هكذا أشرنا فى عجالة إلى فكرة وحدة الأديان لدى متفلسفة الصوفية من حيث أصولها وتطوراتها، وكان لابد من

الإشارة إليها فى معرض الحديث عن نظرة الصوفية إلى الدين، وذلك لبيان أن بعض اتجاهات التصوف الإسلامى قد تبنت آراء ومعتقدات غريبة عن الدين الإسلامى، وإن كان الغالبية العظمى من الصوفية تتمسك بالإطار العام للفكر السنى الإسلامى [٢١].

أ. د/ إبراهيم تركى



الهوامش:

(١) يمكن الرجوع بصفة خاصة إلى الفصل الذى كتبه ابن خلدون عن التصوف فى مقدمته، حيث قسم العلوم إلى ثلاثة أقسام: العلوم الدينية (ومنها التصوف) والعلوم العقلية والعلوم اللسانية.

(٢) بصدد تعريف الدين، يمكن الرجوع إلى المبحث الأول من كتابنا: علم مقارنة الأديان عند مفكرى الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٢م.

(٣) انظر: دكتور عبد المنعم الحفنى: معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٧م، ص٩٩.

(٤) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى وتاريخه، ترجمة دكتور أبو العلا عفيفى، القاهرة ١٩٤٧م، ص١٩.

(٥) انظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص٢٨.

(٦) انظر: الشيخ عبد القادر الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق، القاهرة بلا تاريخ، ج١، ص٦٢ وما بعدها.

(٧) انظر: أبو بكر محمد الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق الأستاذ محمود أمين النواوى، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة ١٩٩٢م، ص٩٦-١٠٠.

(٨) انظر: دكتور جميل صليبا: المعجم الفلسفى، دار الكتاب اللبنانى، بيروت ١٩٧٢م، جـ١، ص٢٩.

(٩) انظر: المعجم الفلسفى، جـ١، ص١٩٥-١٩٦.

(١٠) انظر: أبو حفص عمر السهروردى: عوارف المعارف، بهامش كتاب إحياء علوم الدين للغزالى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة بلا تاريخ، جـ١، ص٣١٠.

(١١) انظر: أبو طالب المكى: قوت القلوب، دار صادر، بيروت بلا تاريخ.

(١٢) انظر: دكتور أبو العلا عفيفى: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٣م، ص١١٥-١١٩.

(١٣) انظر تفصيل ذلك فى كتابنا: التصوف الإسلامى أصوله وتطوراته، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠٧م، ص١٠٤-١١٣ و١٥١-١٦٧.

(١٤) انظر: معجم مصطلحات الصوفية، ص٧٩.

(١٥) انظر: أبو نصر السراج الطوسى: اللمع، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود وطه عبد الباقى سرور، دار الكتب الحديثة ومكتبة المثنى، القاهرة - بغداد ١٩٦٠م، ص٤٢ وما بعدها.

(١٦) انظر: أبو القاسم القشيرى: الرسالة القشيرية، تحقيق دكتور عبد الحليم محمود ودكتور محمود بن الشريف، دار الكتب الحديثة، القاهرة ١٩٧٢م، ص٢٩٦.

وانظر: التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، ص١١٩-١٣١.

(١٧) انظر: محيى الدين بن عربى: الفتوحات المكية، تحقيق دكتور عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٨م، جـ٩، ص٢١١-٢١٢.

(١٨) عن هذه الفكرة يمكن الرجوع إلى الفصل الثالث من الباب الثالث من كتابنا: الكلمة الإلهية عند مفكرى الإسلام، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية ٢٠٠١م.

(١٩) انظر: دكتور أحمد محمود صبحى: وحملها الإنسان، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٩٧م، ص١٠٧-١١٠.

(٢٠) عن الصلة بين الإسماعيلية والتصوف يمكن الرجوع إلى: دكتور كامل مصطفى الشيبى: الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩م، فى مواضع متعددة.

(٢١) إحياء علوم الدين: ٤/٢٣٩.

الرجـــاء

المقامات والأحوال مَعْلم أساسى من معالم "الطريق" عند الصوفية. هذا الطريق به "محطات" لابد للصوفى أن يتجاوزها حتى يصل فى نهاية الطريق إلى مبتغاه. هذه المحطات التى يَعلم المريد منذ البداية أن عليه تجاوزها بإرادته تسمى "مقاماً". أما الأحوال: فهى أمور تحدث للصوفى حينما يتخطى كل مرحلة.. هذه الأحوال التى تحدث للصوفى لا دخل له فيها ولا يعلم إن كانت ستحدث له أم لا؟ وهل إذا حدثت سوف تدوم أم أنها عُرضة للزوال. هذا هو الفارق الرئيسى بين المقام والحال.

فى بداية حديثنا عن الرجاء نذكر أنه من حيث المعنى اللغوى مصدر يرجو. والأصل هو رجاو، فصارت الواو همزة لوقوعها طرفاً بعد ألف زائدة[1].

والرجاء يستعمل بمعنى الطمع، كما يستعمل بمعنى الأمل، وأحياناً يُسوَّى بين الرجاء وبين الخوف[2].

أمّا أن الرجاء، هل هو مقام أم حال، فإن الآراء فى هذا الصدد متباينة. فمن الصوفية من قال إن الرجاء والخوف من جملة الأحوال (الطوسى، السهروردى، الجيلى)، ومنهم من قال إنهما من جملة المقامات (الجنيد، الخراز، الغزالى، ابن عطاء الله السكندرى). وكثيراً ما يقال عنهما إنهما مقامان وحالان، ويكون القائل واحداً من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين"[3]. وقد ذكر الغزالى فى إحيائه أن الرجاء من جملة مقامات السالكين وأحوال الطالبين[4]. وفى منهاج العارفين يميز الغزالى بين رجاء هو مقام ورجاء آخر هو حال: ثمة رجاء مقدور للعبد، ورجاء هو من جملة الخواطر غير مقدور للعبد، وهذا الأخير ليس إلا الحال[5].

على أن الغالبية الكبرى من رجالات التصوف يقولون إن حقيقة "المقام" من حيث إنه "كسب" يرجع فى النهاية إلى كونه حالاً من جملة الأحوال. قد يبدو المقام (الرجاء) كسبًا، لكن النظرة الثاقبة تؤكد أنه فى النهاية منحة إلهية.

يقول وهب بن منبه "إنَّ من وَكلَ إلى نفسه شيئاً من المشيئة فقد كفر"(٦). ويقول محيى الدين بن عربى "إن الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره فيوجده الاقتدار الإلهى عند هذا التعلق فسمَّى ذلك كسباً للممكن"(٧). ويقول كذلك ابن عربى خلال حديثه (ابن عربى) عن عموم الإرادة الإلهية "ثم غمس قلمه فى مداد العلم وخط بيمين القدرة فى اللوح المحفوظ المصون، كل ما كان وما هو كائن وسيكون وما لا يكون، مما لو شاء - وهو لا يشاء - أن يكون لكان كيف يكون من قَدَرَه المعلوم الموزون وعلمه الكريم المخزون"(٨). ولهذا فإن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئته (سبحانه) وحكمته وإرادته، ولم يزل - سبحانه - موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً"(٩).

ولما كان لكل علم وفن مصطلحاته الخاصة، فإن عبارات الصوفية فى الأغلب الأعم عبارات "رمزية" فى المقام الأول لأنها تعبر عن "معانٍ أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"(١٠).

واصطلاحات الصوفية مرتبطة فيما بينها من جهة أن كل مصطلح يمثل حلقة فى سلسلة الطريق الصوفى، وهذه الحلقة مرتبطة بما قبلها وبما بعدها فى آن واحد.. بل كثيراً ما يصعب، إن لم يكن من المحال فهم مصطلح أو لفظ بغير الإحالة إلى لفظ آخر. لذلك نجد عدة ثنائيات أضحت شائعة فى استخدام هذه الطائفة: المقام والحال، القبض والبسط ...الخ.

وفيما يتعلق بالرجاء نجد أنه مرتبط بالخوف، فلا رجاء بلا خوف، ولا خوف بلا رجاء. بل إنه يصعب الحديث عن كل من الخوف والرجاء بمعزل عن "الحب"، الذى يحيل بدوره إلى العشق، فقد ذكر عبد القادر الجيلانى أن مفتاح النية اليقين، ومفتاح اليقين التوكل، ومفتاح التوكل الخوف، ومفتاح الخوف الرجاء، ومفتاح الرجاء الصبر.. إلخ"(١١).

ويقول ابن عربى "للإنسان أحوال كثيرة يجمعها حالتان مسميتان بالقبض والبسط، وإن شئتَ الخوف والرجاء، وإن شئت الوحشة والأنس.. إلخ"(١٢).

وعلى ذلك فإن الحديث عن الرجاء يتضمن الحديث عن الخوف، والحديث عن الخوف يحيل إلى الحديث عن الرجاء. ويصعب على الباحث الفصل فى أيهما يُقَدَّم على الآخر. هناك من قدم الخوف على الرجاء(الطوسى، القشيرى) وهناك

من قدم الرجاء على الخوف (أبو طالب المكى، الغزالى)، على أن هذين الفريقين أجمعا معاً على أن الخوف والرجاء مرتبطان فيما بينهما كل الارتباط، حتى إنه لا وجود لأحدهما بدون الآخر، إنهما بلغة المناطقة متضايفان "إن الخوف مستلزم للرجاء، والرجاء مستلزم للخوف. فكل راجٍ خائف، وكل خائف راجٍ، ولأجل هذا حَسُن وقوع الرجاء فى موضع يحسن فيه وقوع الخوف"[١٣]. ويقول الطوسى: "المحبة والخوف والرجاء مقرون بعضها ببعض"[١٤].

ويرى "سهل" أن الخوف ذكر والرجاء أنثى[١٥]، والمقصود أن حقائق الإيمان يتولد عنها الخوف والرجاء معاً. ويقول الغزالى: "الخوف والرجاء متلازمان يستحيل انفكاك أحدهما عن الآخر، نعم يجوز أن يغلب أحدهما على الآخر وهما مجتمعان، ويجوز أن يشتغل القلب بأحدهما ولا يلتفت إلى الآخر لغفلته عنه"[١٦].

لذلك ذهب نفر من الصوفية إلى القول بأن الخوف أحد جناحى قلب المؤمن والرجاء ثانيهما، بهما يطير عوامهم إلى الجنات، وخواصهم إلى القربات، وأخص خواصهم إلى مقامات فى الموصلات، ثم يتبدل اسم الخوف. والرجاء انعكاس ضياء أنوار الجمال على مرآة القلب، والخوف انعكاس ضياء أنوار الجلال على مرآة القلب"[١٧]. فكما أن الطائر لا يستطيع الطير بجناح واحد، كذلك الصوفى لا يكون كذلك إلا بالخوف والرجاء، بل لا يكون كذلك إلا بامتلاكه كل المقامات والأحوال، وعلى رأسها "المحبة" والتى بحسبها يكون الرجاء" فكل مُحب راجٍ خائف بالضرورة. فهو أرجى ما يكون لحبيبه، أحب ما يكون إليه. وكذلك خوفه، فإنه يخاف سقوطه من عينه، وطرد محبوبه له وإبعاده واحتجابه عنه فخوفه أشد خوف"[١٨]. وقد شبه الغزالى الخوف والرجاء بمطيتين بهما يقطع السالك الطريق متخطياً كل العقبات التى تقابله، فلولاهما لما عبر السالكون طريقهم.

أما عن كنه الرجاء عند الصوفية، فثمة أقوال كثيرة منها: الرجاء، إسكان القلب بحسن الوعد. وقيل الرجاء الثقة بالجود من الكريم الودود. وقيل توقع الخير عمن بيده الخير. وقيل الرجاء قوت الخائفين وفاكهة المحرومين. وقيل الرجاء ارتياح القلب انتظار ما هو محبوب. وقيل الرجاء رؤية الجلال بعين الجمال. وقيل

قرب القلب من ملاطفة الرب.

وقد سُئل أحمد بن عاصم الأنطاكى عن علامة الرجاء فقال "أن يكون العبد إذا أحاط به الإحسان ألهم الشكر راجياً لتمام النعمة من الله تعالى عليه فى الدنيا وتمام عفوه فى الآخرة. وقد قيل إن الرجاء استبشارٌ بوجود فضل الله"[١٩].

وإذا كان الخوف حاصلاً عن العلم، فإن الرجاء، كما يرى الغزالى، حاصل عن اليقين ﴿ نَبِّئْ عِبَادِيَ أَنِّيَ أَنَا ٱلْغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ ﴾ (الحجر:٤٩). أما الحب فإنه حاصل عن المعرفة. وعلى ذلك فإن دليل الخوف الهرب، ودليل الرجاء الطلب، أما دليل الحب فهو إيثار المحبوب[٢٠].

وقد حرص رجالات التصوف على تحرير مصطلح الرجاء حتى لا يختلط مع بعض الألفاظ الأخرى والتى يبدو أنها تشبهه. فقد ميز الصوفية بين الرجاء وبين "التمنى" من جهة أن جوهر الرجاء السعىُ والجدُ والاجتهاد والتصميم على اتجاه القلب نحو الله وحده، ومن ثم فإن الرجاء من جهة السالك يعنى الإرادة والأخذ بالأسباب، أما "التمنى: فحسب، فإنه يعنى الكسل. ولعل هذا هو ما حذَّر منه بعض صحابة رسول الله حيث قال: لا يقعدنّ أحدكم فى عقر داره ويقول اللهم أرزقنى وقد علم أن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضةً. إن جوهر التمنى عدم الأخذ بالأسباب الحقيقية، كأن يتمنى المرء أن يكون له جاه وسلطان وقصور.. دون أن يسعى إلى تحقيق ذلك. وباختصار فإن الرجاء لا معنى له بغير العمل، والعمل الصالح المتمثل فى حسن الطاعة والامتثال الكامل لأوامر الله ونواهيه[٢١].

كذلك لا ينبغى الخلط بين الرجاء وبين الغرور الذى هو لون من ألوان الرجاء الكاذب، والمتمثل فى رجل يتمادى فى ارتكاب الفواحش والخطايا زاعماً أن الله لا يغفر أن يُشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. وبهذا الفهم المريض للغفران يرجو هذا الخاطى رحمة الله، دون أن يأخذ بأسبابها الحقيقية. أما إذا وقف هذا العاصى لحظة مع نفسه ومع ربه وصَمَّمَ على التوبة والعمل الصالح وسعى إلى ذلك بكل ملكاته التى منحه الله إياها، فإن رجاءه هنا يكون فى موضعه. يقول وهب ابن منبه لابنه: "يا بنى إياك والغرَّة بالله عز وجل، فإن الغرَّة بالله عز وجل، المقام على معصيته وتمنى مغفرته، فيقيمون على المعاصى ويتمنون المغفرة والرحمة، ويظنون

أن الذى طيبَ أنفسهم الرجاء، وإنما طيب أنفسهم الغرّة فتمنوا وظنوا أن ذلك منهم رجاءً لربهم عز وجل"[٢٢].

ويقول يحيى بن معاذ: من أعظم الاغترار عندى التمادى فى الذنوب مع رجاء العفو من غير ندامة، وتوقع القرب من الله تعالى بغير طاعة، وانتظار زرع الجنة ببذر النار، وطلب دار المطيعين بالمعاصى، وانتظار الجزاء بغير عمل، والتمنى على الله عز وجل مع الإفراط[٢٣].

يقول الحق سبحانه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَـٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَـٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ (البقرة٢١٨)، والمعنى أن المجاهدين والمهاجرين والسالكين إلى الله، يحق لهم "الرجاء"، أما المغترون فهم أولئك الذين يجدون لذتهم فى ارتكاب المعاصى آمنين فى عين الوقت أن يدعوا الله فيغفر لهم، مع أنهم لا يملكون مفاتيح الدعاء الحق إلى الله، ومن ثم الطمع فى عفوه ومغفرته. "إن الرجاء هو ما هاج من الطمع والأمل فى الله عز وجل، فسخا نفس العاصى بالتوبة، وحال بينه وبين القنوط، وبعث العبد على الطاعة لله عز وجل، والتشمير والاجتهاد رجاء ما وعد العالمين. والغِرّة خدعة من النفس والعدو يذكر الرجاء بالتوحيد أو بالآباء الصالحين، أو بعمل قليل ضعيف فتطيب نفسه بتلك الخدعة حتى تهون عليه ذنوبه بظنه أنها مغفورة، فيتمنى المغفرة فيقيم عليها ولا يتوب. فهذا فرق ما بين الغِرّة والرجاء"[٢٤].

على أن الخوف والرجاء يؤكدان ويتضمنان فى عين الوقت، أن الإنسان ليس معصومًا من الخطأ، بل إن الإنسان، من حيث هو، هالك، ومادام الأمر كذلك، أقصد مادام الضعف البشرى قائماً ومادامت الطبيعة الإنسانية عرضة للزلل فإن الإنسان سوف يظل دائماً فى حاجة دائمة إلى العون الإلهى بمجالاته المتعددة.. ومن ثم فإن مقامات الخوف والرجاء والمحبة والشوق كلها غاية فى الأهمية للسالكين. وفى هذا الصدد نذكر ما تناقلته كتب الصوفية على لسان "إبراهيم ابن أدهم" حيث انتظر فترة من الزمان حتى يخلو المطاف له.. حتى إذا كانت ليلة ظلماء شديدة المطر، خلا المطاف، فدخل الطواف سائلاً الله له العصمة، وكان أن سمع هاتفاً يقول: يا ابن أدهم أنت تسألنى العصمة وكل

الناس يسألون العصمة، فإذا عصمتكم فلمن أرحم؟ وفي رواية فعلى من أتكرم؟"[٢٥].

وقد اختلف الصوفية بشأن أيّ الرَّجاءيْن أكمل: رجاء المحسن ثواب إحسان، أو رجاء المسيء للمذنب التائب مغفرة ربه وعفوه؟ طائفة رجَّحت رجاء المحسن لقوة أسباب الرجاء معه، وطائفة رجَّحت رجاء المذنب؛ لأن رجاءه مجرد عن علة رؤية العمل، مقرون بذِلّة رؤية الذنب. قال يحيى بن معاذ "يكاد رجائي لك مع الذنوب، يغلب رجائي لك مع الأعمال، لأني أجدني أعتمد في الأعمال على الإخلاص، وكيف أصفيها وأحرزها، وأنا بالآفات معروف، وأجدني في الذنوب أعتمد على عفوك، وكيف لا تغفرها وأنت بالجود موصوف"[٢٦].

والرجاء والخوف يتعلقان بالمستقبل، أي أنهما لا يتعلقان بالحاضر (كما هو الحال بالنسبة للقبض والبسط)، أو الماضي، وإنما يرتبطان بتوقع إما حدوث مكروه في المستقبل، وهذا هو الخوف، أو توقع حدوث أمر محبوب، وهذا هو الرجاء. "إن كان المنتظر مكروهاً حصل منه ألم في القلب سمي خوفاً وإشفاقاً، وإن كان محبوباً حصل من انتظاره وتعلق القلب به وإخطار وجوده بالبال لذة في القلب وارتياح، سمي ذلك الارتياح رجاءً. فالرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده"[٢٧]. وفي الرسالة القشيرية نطالع: الرجاء تعلق القلب بمحبوب سيحصل في المستقبل. وكما أن الخوف يقع في مستقبل الزمان، فكذلك الرجاء يحصل لما يؤمل في الاستقبال"[٢٨].

ومادام الخوف والرجاء يتعلقان بالمستقبل فإنهما يتعلقان كذلك بـ"جواز" حدوث الأمر، سواء كان مكروهاً أو محبوباً، فليس ثمة ضرورة أو يقين في حدوث المكروه، أو المحبوب في المقبل من الأيام، بل وجود "تردد" في الحدوث أو عدم الحدوث. وعلى ذلك فإن الأمر المقطوع يتجاوز مقامي الخوف والرجاء، من حيث إنهما طمع في عفو الله ورحمته من جهة، وكرمه وجوده من جهة أخرى. ومن ثمّ فإن قبول الرجاء لا يتوقف على العبد بل على الرب. يقول الغزالي: من شرط الرجاء والخوف تعلقهما بما هو مشكوك فيه. إذ المعلوم لا يرجى ولا يخاف. فإذًا المحبوب الذي يجوز وجوده، يجوز عدمه لا محالة. فتقدير وجوده يروح القلب وهو الرجاء، وتقدير

عدمه يوجع القلب وهو الخوف، والتقديران يتقابلان لا محالة، إذا كان ذلك الأمر المنتظر مشكوكاً فيه. نعم أحد طرفى الشك قد يترجح على الآخر بحضور بعض الأسباب، ويسمى ذلك ظناً، فيكون ذلك سبب غلبة أحدهما على الآخر. فإذا غلّب الظن وجود المحبوب قوى الرجاء وخفى الخوف بالإضافة إليه، وكذا بالعكس، وعلى كل حال فهما متلازمان. يقول الحق سبحانه: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ (السجدة:١٦)، وكذلك ﴿ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا ﴾ (الأنبياء:٩٠)[٢٩].

ويضيف أبو حامد الغزالى: اسم الرجاء إنما يصدق على انتظار محبوب تمهدت جميع أسبابه الداخلة تحت اختيار العبد، ولم يبق إلا ما ليس يدخل تحت اختياره وهو فضل الله تعالى بصرف القواطع والمفسدات. فالعبد إذا بث بذر الإيمان وسقاه بماء الطاعات وطهر القلب عن شوك الأخلاق الرديئة وانتظر من فضل الله تعالى تثبيته على ذلك إلى الموت وحُسْنِ الخاتمة المفضية إلى المغفرة، كان انتظاره رجاءً حقيقياً محموداً فى نفسه، وإن قطع عن بذر الإيمان تعهده بماء الطاعات أو ترك القلب مشحوناً برذائل الأخلاق وانهمك فى طلب لذات الدنيا، ثم انتظر المغفرة، فانتظاره حمق وغرور[٣٠].

وهذا الفهم الخاص بالرجاء هو ما ذكره الطوسى فى "الفصول النصيرية، حيث قال "الرجاء كل متوقع حصوله مطلوب له مستقبلاً، وظن وجود أسباب حصل له فرح مقارن لتصور حصوله، فيسمى ذلك الفرح رجاء، وإن تيقن حصول الأسباب فيكون المتوقع واجباً فيكون ذلك الفرح انتظاراً .. وإذا خلا من الظن واليقين يسمى تمنياً. وإن كان عدم حصول الأسباب معلوماً يسمى غروراً وحماقة"[٣١].

وقد ميَّز الصوفية بين درجة العمل على الرجاء، وبين درجة العمل على الخوف رافعين من درجة العمل على الرجاء مقارنة بدرجة العمل على الخوف. ثمة فارق كبير بين العبادة القائمة على الخوف وتلك القائمة على الحب والطمع. وفى فهم بعض الصوفية: أن الله حرّم اليأس من رحمته على كل مسلم ﴿ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ﴾ (الزمر:٥٣)، وقد ورد أن علىّ بن أبى طالب قال لأحد الخائفين القانطين من

رحمة الله "يا هذا يأسك من رحمة الله أعظم من ذنوبك" وفى هذا نقرأ قول الحق ﴿ وَذَٰلِكُمْ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِى ظَنَنتُم بِرَبِّكُمْ أَرْدَىٰكُمْ ﴾ (فصلت:٢٣). وكذلك ﴿ وَظَنَنتُمْ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ وَكُنتُمْ قَوْمًۢا بُورًا ﴾ (الفتح:١٢). ولهذا فإن الرجاء - وليس الخوف - يكرس الحنيفية السمحة، ويؤكد استجابة الحق سبحانه للمؤمنين الراجين له بقولهم ﴿ وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا ﴾ (البقرة:٢٨٦).

وجاء فى الأثر - كما ذكر الغزالى - أن رجلين كانا من العابدين متساوييْن فى العبادة، قال فإذا أدخلا الجنة رفع أحدهما فى الدرجات العلى على صاحبه فيقول: يا رب ما كان هذا فى الدنيا بأكثر منى فرفعته علىّ فى عليين؟ فيقول سبحانه: إنه كان يسألنى فى الدنيا الدرجات العلى وأنت كنت تسألنى النجاة من النار فأعطيت كل عبد سؤله. وهذا يدل على أن العبادة على الرجاء أفضل؛ لأن المحبة أغلب على الراجى منها على الخائف[٣٢].

أما عن أنواع الرجاء فثمة عدة آراء فى هذا الصدد، وذلك طبقاً للتجربة الروحية الخاصة بكل سالك. فها هو "ابن خبيق"[٣٣]، يقول: الرجاء ثلاثة: رجل عمل حسنة، فهو يرجو قبولها، ورجل عمل سيئة ثم تاب، فهو يرجو المغفرة، والثالث الرجل الكاذب، يتمادى فى الذنوب، ويقول أرجو المغفرة[٣٤].

وقد تحدث "القاشانى" عن رجاء المجازاة ورجاء أرباب الرياضات ثم رجاء أرباب القلوب[٣٥].

أما صاحب اللمع فيرى أن الرجاء ثلاثة أقسام: رجاء فى الله ورجاء فى سعة رحمة الله ورجاء فى ثواب الله[٣٦]. أما الرجاء فى ثواب الله وفى سعة رحمته فإنه خاص بالعبد المريد الذى سمع من الله ذكر المنن فرجاه، وعلم أن الكرم والفضل والجود من صفات الله، فارتاح قلبه إلى المرجو من كرمه وفضله. أما رجاء العارف الواصل فهو الرجاء فى الله كما يقول الشيخ السعدى: إن من خلاف الطريقة أن يتمنى الأولياء من الله شيئاً سوى الله[٣٧].

أما صدر الدين الشيرازى، فإن الرجاء عنده ينقسم إلى رجاء الثواب ورجاء الله، الأول نصيب أهل الحجاب والثانى نصيب أهل اليقين[٣٨].

ولقد وُجهت إلى: "الرجاء" انتقادات حادة، بزعم أنه أضعف منازل السائرين

من حيث إنه معارضة من جهة، واعتراض من جهة أخرى.

أما أنه أضعف منازل السائرين فذلك يتضح بجلاء من مقارنة الرجاء ببعض المقامات الأخرى كالزهد والحب والإخلاص والصدق والشكر.. هذه كلها منازل لا يبغى السالك من ورائها نفعاً أو مصلحة(1)، بمعنى أنه لم يَسْعَ من خلالها إلى دفع خوف أو جلب (رجاء) مصلحة لأن التصوف الحق، كما فهمه الصوفية، هو أن يكون الصوفى مع الله "بلا علاقة" كما قال الجنيد. وهذا هو عين ما قاله الحسن النورى، حيث ذكر أن التصوف "ترك نصيب النفس جملة ليكون الحق نصيبها. ينبغى للصوفى أن يترك نفسه مسترسلة مع الحق سبحانه على ما يريد على حد تعبير أبى محمد رويم، ومن ثم ينبغى للصوفى، من حيث هو، أن ينقاد للحق انقياداً كاملاً، بحيث لا يصح بل لا ينبغى أن يجزع من شىء أصابه لأن الجزع هنا نقص فى المعرفة.

أما أن الرجاء معارضة واعتراض فذلك راجع إلى أن الصوفى يطمع فى أن يُحسن الله إليه ويزيده من نعمه، ومن ثم يمكن أن يفهم الرجاء هنا بأنه معارضة لله فى حكمته، لأن حكمته تعالى اقتضت أن يتأخر الفضل والإحسان، بل وقد يغيبان عن العبد الذى لا يحق له المعارضة. كذلك قيل: إن الرجاء يُعد لوناً من ألوان الاعتراض من جهة أن قلب الراجى بمنن الله وعطاياه، فلمَّا لم تتحقق، من وجهة نظر الصوفى، رجا الله أن يعطيها له، وهذا يُعد أيضاً - فى زعم البعض - تدخلاً فى قضاء الله وقدره، وهو ما يتنافى مع ما قلناه الآن، من أن التصوف فى جوهره رضاء كامل واستسلام كامل وانقياد كامل لقضاء الله وقدره.

إن مثل هذه الاعتراضات السابقة على "الرجاء" ليس لها ما يبررها البتة، لأنا نرى أن الرجاء، بحق، من أهم وأجل وأعظم منازل السائرين، ويكفى أن نشير هنا إلى أمور ثلاثة:

الأمر الأول: إن القرآن الكريم والسنة النبوية قد حثتا ورغبتا بل وحضتا على الرجاء. إن من أسماء الله: التواب، الغفار، الستار، العفو، الرحيم، الكريم.. إلخ، فمن هذه الجهة نجد أن أسماء الله

وصفاته لا يمكن أن تكون بغير دلالة، لابد أن يكون لها مقابل "أنطولوجى" (وجودى) وقد نص الذكر الحكيم على عدم اليأس ﴿ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ ﴾ (الزمر:٥٣)، وقال سبحانه ﴿ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ (غافر:٦٠)، وكذلك ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ ﴾ (فاطر:٢٩). إن مثل هذه الآيات التى تحض على الرجاء والتوبة والاستغفار، وما أكثرها، تؤكد فضيلة الرجاء. وقد ورد فى حديث قدسى يقول الله عز وجل: "أنا عند ظن عبدى بى فليظن بى ما شاء" وورد كذلك على لسان الحق، كما أخبرنا الرسول - عليه السلام - فيما يروى عن ربه عز وجل "يا ابن آدم إنك ما دعوتنى ورجوتنى غفرت لك على ما كان منك ولا أبالى"[٣٩].

أما عن السنة المطهرة وحضها على الرجاء فقد ذكر أن رسول الله ﷺ دخل على رجل وهو فى النزع، فقال: كيف تجدك؟ فقال: أجدنى أخاف ذنوبى وأرجو رحمة ربى. فقال ﷺ: "ما اجتمعا فى قلب عبد فى هذا الموطن إلا أعطاه الله ما رجا وأمنه مما يخاف"[٤٠]. ولا يغيبن عنا هنا ذكر دعاء الرسول ﷺ: اللهم إنى أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك، وبك منك، لا أحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك.. وقوله للصديق الأكبر، وقد سأله أن يعلمه دعاءً يدعو به فى صلاته، قل: اللهم إنى ظلمت نفسى ظلماً كثيراً، ولا يغفر الذنوب إلا أنت فاغفر لى.. إلخ[٤١].

الأمر الثانى: أن الرجاء يجعل الصلة دائمة بين العبد من جهة، وبين الرب من جهة أخرى.. العبد من جهة حاجته الدائمة لله الستار الغفار الرحيم.. لأن الطبيعة الإنسانية، كما ذكرنا، يغلفها الخطأ والقصور، والسهو والجهل والنسيان فضلاً عن الهوى والميل، ومن ثم فإن هذه الطبيعة فى حاجة دائمة، كلما أزفت بها آزفة، إلى المدد الإلهى، لأن الحرية الكاملة للسالك تكمن فى عبوديته الكاملة والصادقة لله. إن الرجاء يتضمن المحبة بطبيعة الحال، لأن المرء لا يرجو أحداً إلا إذا كان محباً له، وبمقدار ما تكون المحبة حاضرة ومالكة قلب المؤمن، بمقدار ما يكون راجياً، لأن الرجاء ضد اليأس، واليأس ضد الرجاء. وكما دلت

مذمة القنوط على فضيلة الرجاء، فكذلك تدل مذمة الأمن على فضيلة الخوف المضاد له[42]. فلولا الرجاء لما تحرك أحد وسلك طريقه إلى الله. إن الرجاء باعثُ نحو طلب المغفرة من جهة، والتطلع إلى نيل درجات أعلى، وبوجه أخص مقام الشكر الذى هو خلاصة العبودية من جهة أخرى.

الأمر الثالث: يتمثل فى أن الرجاء يؤكد، بلا شك، حُسْنَ ظن العبد بالله. وهذا ما نصت عليه بعض الأحاديث القدسية فقد روى الأعمشى عن أبى صالح عن أبى هريرة رضى الله عنهم عن النبى ﷺ قال: يقول الله عز وجل **"أنا عند ظن عبدى بى، وأنا معه إذا ذكرنى. إن ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى، وإن ذكرنى فى ملأ ذكرته فى ملأ خير منه، وإن اقترب إلىَّ شبراً اقتربت إليه ذراعاً، وإن اقترب إلىَّ ذراعاً اقتربت إليه باعاً، وإن أتانى يمشى أتيته هرولة"**[43].

وقد ورد على لسان مالك بن أنس، يوم موته، **"إنكم ستعاينون من عفو الله تعالى ما لم يكن لكم فى حساب"**[44]. وقد ورد كذلك أن أبا سهل الصعلوكى، رأى أبا سهل الزجاج فى المنام حيث قال له: **"وجدنا الأمر أسهل مما توهمنا"**. وقد ورد أيضاً أن أبا بكر بن أشكيب رأى أبا سهل الصعلوكى فى المنام على هيئة حسنة لا توصف، فقال له: "بم نلتَ هذا؟ **فقال بحسن ظنى بربى**. ورؤى مالك بن دينار - فى المنام فقيل له: **ما فعل الله بك؟ فقال: قدمت على ربى عز وجل بذنوب كثيرة محاها عنى حُسْنُ ظنى به"**[45].

بقى أن نقول هنا: إن رجاء الصوفية ليس رجاء العاصين، بل هو رجاء من نوع خاص. إن مقام الرجاء هنا مقام إلهى على حد تعبير ابن عربى.. إن المقام هنا هو مقام من شهد على نفسه بنفسه، من جهة تقصيره فى حق ما تطلبه الحضرةُ الإلهيةُ، وهذا التقصير راجع إلى ضعف العبودية. ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسْتَطَعْتُمْ ﴾ (التغابن:١٦)، هذا وجه.

أما الوجه الآخر للرجاء فهو الذى يستحقه الرب على العبد ﴿ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴾ (آل عمران:١٠٢).

ويضيف ابن عربى: إن من ترك الرجاء فقد ترك نصف الإيمان؛ لأن الإيمان

نصفان: نصف خوف، ونصف رجاء، وكلاهما متعلقهما عدم، فإذا حصل العلم حصل الوجود وزال العدم وأزال العلم حكم الإيمان، لأنه شاهد ما آمن به فصار صاحب علم"[٤٦].

أ.د/ فيصل عون

الهوامش:

(١) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون، جـ١، ص٥٩٣، دار قهرمان للنشر والتوزيع، استانبول، سنة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

(٢) الجرجانى: التعريفات، ص١٢١، تحقيق محمد بن عبد الكريم القاضى، دار الكتاب المصرى، القاهرة، سنة ١٩٩١م، وراجع كذلك الشيخ الدكتور فؤاد حرام: معجم المصطلحات الصوفية، جـ٣، ص٨٤، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، سنة ١٣٩٣هـ.

(٣) ابن قدامة المقدسى: مختصر منهاج القاصدين، المكتب الإسلامى، بيروت، سنة ١٣٩٤هـ.

(٤) الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ١٢، ص٢٣٠٨، طبعة دار الشعب، القاهرة.

(٥) راجع الغزالى: منهاج العارفين، ص٨٢، من جملة رسائل الغزالى "القصور العوالى"، جـ١، مكتبة الجندى، (د.ت).

(٦) أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء، المجلد الرابع، ص٢٤، المكتبة السلفية، (د.ت).

(٧) ابن عربى: الفتوحات المكية، السفر الأول، جـ٣، ص١٦٨، تحقيق دكتور عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٢هـ= ١٩٧٢م.

(٨) المرجع السابق، ص٤٨.

(٩) المرجع السابق، السفر الأول، جـ٣، ص١٦٧.

(١٠) أبو القاسم عبد الكريم القشيرى: الرسالة القشيرية، ص٣١، مكتبة محمد على صبيح.

(١١) عبد القادر الجيلانى: الغنية لطالبى طريق الحق، جـ٢، ص١٠٩، البابى الحلبى، مصر سنة ١٢٨٨هـ، وراجع المحاسبى: الرعاية لحقوق الله عز وجل.

(١٢) ابن عربى: رسالة روح القدس، نقلاً عن موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى للدكتور رفيق العجم، ص٣٨٧، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٩م.

(١٣) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص٢٧٩، تحقيق د. عبد الحميد مدكور، دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة١٩٩٦م.

(١٤) أبو نصر السراج الطوسى: اللمع، ص٩٢، تحقيق د. عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة بمصر، ١٣٨٠هـ= ١٩٦٠م.

(١٥) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١١٦-١١٧، تحقيق محمود أمين، مكتبة الكليات الأزهرية، ط١، سنة ١٣٨٩هـ= ١٩٦٩م.

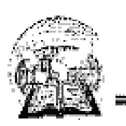
(١٦) أبو حامد الغزالى: إحياء علوم الدين، كتاب الخوف والرجاء، ص٢٣٤٢، الجزء١٣، طبعة دار الشعب.

(١٧) أبو بكر عبد الله بن شاهاور الرازى: كتاب منارات السائرين ومقامات الطائرين، ص٣٨٢، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار سعاد الصباح، القاهرة، ط١، سنة ١٩٩٣م.

(١٨) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص٣٦٦. وراجع الرسالة القشيرية، ص٦٣. وكذلك عبد القادر بن عبد الله السهروردى: عوارف المعارف، ص٤٩٩، دار الكتاب العربى، بيروت، (د.ت).

(١٩) راجع الرسالة القشيرية، ص٦٢-٦٣، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى، ص٥٩٣، وراجع كذلك عبد الله بن أسد اليافعى: نشر المحاسن الغالية فى فضل مشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية، ص٣٢٢، على هامش الجزء الأول من جامع كرامات الأولياء للنبهانى، دار صادر بيروت، (د.ت).

(٢٠) راجع الغزالى: منهاج العارفين (ضمن كتاب القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى)، ص٨٢، الطباعة الفنية المتحدة، مصر، (د.ت).



(٢١) راجع: ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص٣٥٥.

(٢٢) أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، ص٢٧٥، مراجعة وتقديم د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، (د.ت).

(٢٣) راجع الغزالي: كتاب الخوف والرجاء، الجزء١٢، ص٢٣١١، طبعة دار الشعب. القاهرة، وراجع للغزالي: الكشف والتبيين في غرور الخلق أجمعين، ص١٢، على هامش كتاب تنبيه المغترين لعبد الوهاب الشعراني، المطبعة الميمنية، أحمد البابي الحلبي، مصر، سنة ١٣١٠هـ.

(٢٤) المحاسبي: الرعاية لحقوق الله، ص٢٧٨.

(٢٥) الرسالة القشيرية، ص٦٤، وراجع عبد الله بن أسد اليافعي: نشر المحاسن الغالية، ص٣٢٢-٣٢٤، على هامش جامع كرامات الأولياء للنبهاني، دار صادر، بيروت، (د.ت).

(٢٦) ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص٣٥٧.

(٢٧) الغزالي: إحياء علوم الدين، كتاب الخوف والرجاء، الجزء١٢، ص٢٣٠٩.

(٢٨) الرسالة القشيرية: ص٥٩-٦٠، وكذلك، ص٦٢.

(٢٩) راجع الغزالي: كتاب الخوف والرجاء، الجزء١٢، ص٢٣٤٤.

(٣٠) المرجع السابق، ص٢٣١٠، وراجع للغزالي كذلك: الأربعين في أصول الدين، ص١٥٢، لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الحديثة، ط٣، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ.

(٣١) جمال الدين مقداد بن عبد الله السيوري الحلي: الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص١١٢، تحقيق علي حاجي آبادي، عباس جلال نيا، مشهد الأستانة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، طهران ١٤١٤هـ= ١٩٩٤م.

(٣٢) الغزالي: كتاب الخوف والرجاء، ص٢٣٢٧، جـ١٢.

(٣٣) راجع ترجمته في كشف المحجوب للهجويري، وفي الرسالة القشيرية، ص١٧.

(٣٤) الرسالة القشيرية، ص٦٢-٦٣.

(٣٥) راجع بالتفصيل القاشاني: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ص٤٨٣، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٤١٦هـ= ١٩٩٦م.

(٣٦) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، ص٩١-٩٢، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، القاهرة، سنة ١٩٦٠م، وراجع د. السيد محمد عقيل المهدلي: الأخلاق عند الصوفية، ص١٨١، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٤١٦هـ= ١٩٩٦م.

(٣٧) راجع: قاسم غني، تاريخ التصوف في الإسلام، ص٥٠١، وما بعدها، ترجمة صادق نشأت، النهضة المصرية، القاهرة، سنة ١٩٧٣م.

(٣٨) صدر الدين الشيرازي: تفسير القرآن، ص٢٠٤، جـ٣، تصحيح محمد ضوا جوي، نقلاً عن سميح دغيم: موسوعة مصطلحات صدر الدين، ص٤٤٤، مكتبة لبنان ناشرون، ط١ سنة ٢٠٠٤م.

(٣٩) راجع ابن القيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص٣٦٤.

(٤٠) الغزالي: إحياء علوم الدين، كتاب الخوف والرجاء، ص٢٣١٣، والحديث رواه الترمذي والنسائي وابن ماجه والنووي على تباين مواقفهم منه.

(٤١) المرجع السابق، ص٢٣٧٢، وراجع في هذا أيضاً كتاب الخوف والرجاء للغزالي، القسم الخاص بالرجاء، حيث أورد

آيات وأحاديث كثيرة، تؤكد مقام الرجاء وترفع من شأنه ومن شأن الراجين.

(٤٢) راجع الغزالى: الخوف والرجاء، جـ١٣، ص٢٣٤٣.

(٤٣) الحديث برواية مسلم، وراجع ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، جـ٢، ص٣٦٤.

(٤٤) الرسالة القشيرية، ص٦٣.

(٤٥) المرجع السابق، ص٦٣-٦٤.

(٤٦) ابن عربى: الفتوحات المكية، جـ٢، ص٢٨٢، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط١، سنة ١٤١٨هـ= ١٩٩٨م.



الزهـــد

الزهد في اللغة: زَهَدَ وزَهِدَ وزَهُد وزُهْدًا: أعرض عن الشيء، وترك الميل إليه، والزاهد في الشيء: الراغب عنه، الراضي منه بالزهيد.

وفي التنزيل العزيز: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ ﴾ (يوسف: ٢٠) فقد وصفت الآية بائعي يوسف ﷺ بالزهد فيه طمعًا فيما هو أحب عندهم من يوسف ﷺ ورغبة في العوض.

وقد جرت العادة بتخصيص اسم الزهد بمن يزهد في الدنيا[١].

وفي الاصطلاح: أنواع ودرجات، ظاهر وباطن، فرض ونفل، قربة وضرورة وخشية، والزاهدون عوام وخواص، وقد عبَّر عنه الفلاسفة كما عبر عنه أهل الحديث والفقهاء والصوفية، فابن سينا ت٤٢٨هـ في الإشارات والتنبيهات يفرق بين الزاهد والعابد والعارف، ويصف زُهد العامة وزُهد الصوفية؛ حيث يقول: المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العارف، وقد يتركب بعض هذه مع بعض، والزهد عند غير العارف معاملة ما، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزه عما يشغل سره عن الحق، وتكبر على كل شيء غير الحق[٢].

وفي اصطلاح أهل الحديث: اتباع العلم، والقيام بأحكام الشرع، وأخذ الشيء من وجهه، ووضعه في حقه[٣].

وهو فرض الزهد، وهو الزهد الظاهر.

وعبر عنه الإمام ابن تيمية ت٧٢٨هـ بأنه ترك الرغبة فيما لا ينفع من الآخرة وقسمه تقسيمه إلى باطن وظاهر، ووسع دائرته المشروعة، فجعل متعلقه المحرمات والمكروهات

والمباحات التى لا يستعان بها على طاعة الله تعالى.

فقد قال: الزهد المشروع: ترك كل شيء لا ينفع فى الدار الآخرة، وثقة القلب بما عند الله، ...... فهذا صفة القلب، وأما فى الظاهر فترك الفضول التى لا يستعان بها على طاعة الله تعالى من مطعم، وملبس، ومال، وغير ذلك[٤]، وقد ربطه بالأمر والنهى، وربط الرغبة بالشرع. وقد قصد بذلك تمييز الزهد الشرعى المحمود عن غيره، والرغبة الشرعية عن غيرها[٥].

الزهد فى اصطلاح الصوفية: اصطلح السادة الصوفية على وضع لفظة الزهد فى بُغض الدنيا والإعراض عنها[٦].

وقد عبَّروا عن هذا المعنى بعبارات كثيرة، ومصطلحات متنوعة، وذكروا إشارات شتى تعبر عن مقام زهدهم؛ وذلك نظرًا لتفاوت مقاماتهم، وتنوع أحوالهم وأذواقهم ومواجيدهم، ولاختلاف حاجاتهم مع كمال معارفهم، فنطق كل عن وقته، وأشار إلى زهده حسب حاله وشاهده، أو حسب حاجته، والأحوال تترقى، والأذواق تتنوع، والحاجات تختلف، فلابد من اختلاف العبارات وتعدد الإشارات.

وقد جرت عادتهم بذلك، مما يعد دليلاً على سلامة أذواقهم المتفاوتة وأحوالهم المترقية.

قال أبو محمد رُويم بن أحمد ت٣٠٢هـ: لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا، فإن اصطلحوا هلكوا[٧].

فمن الزهاد الأوائل ومشايخ الصوفية مَنْ نظر إلى بعض أقسام الزهد فأشار إلى ما كان منه غالبًا على نفسه وحسب حاله، ومنهم من نظر إلى من يخاطبه، فخاطبه بما يناسبه، ومنهم من زهد لفراغ القلب عن الشغل، وجعل هَمَّه فى طاعة الله وذكره، ومن زهد لخفة الظهر وسرعة المرور على الصراط إذا حُبس أصحاب الأثقال للسؤال، ومَنْ زهد خوفًا من النار ورغبة فى الجنة وشوقًا إليها.

وقد جاءت أكثر عباراتهم تشير إلى الزهد الباطنى، الذى هو مقام من مقامات سلوكهم ولو بوجه من

الوجوه، وأكثرها متقارب المعنى.

ومن عبارات الأئمة والمشايخ فى معنى الزهد:

قال أويس القرنى ت٣٧هـ : الزهد: ترك الطلب للمضمون - أى الرزق -.

وقال الحسن البصرى ت١١٠هـ: الزاهد الذى إذا رأى أحدًا قال: هذا أفضل منى.

هذا إشارة إلى اقتران الزهد بالتواضع، وإلى نفى الجاه والعجب.

وسئل الإمام الزهرى ت١٢٤هـ عن الزهد، فقال: ما لا يغلب الحرام صبره، ولا يمنع الحلال شكره. بمعنى الصبر عن الحرام، والشكر على الحلال.

وقال مالك بن دينار ت١٣١هـ: إن الزهد بعد المقدرة، قيل له: أنت زاهد؟ قال: كيف أكون أنا زاهدًا، ولى جبة وكساء، إنما الزاهد عمر بن عبد العزيز، أتته الدنيا فتركها.

وقال وهيب بن الورد المكى ت١٥٣هـ: الزهد فى الدنيا: أن لا تأسى على ما فاتك منها، ولا تفرح بما أتاك منها.

وقال سفيان الثورى ت١٦١هـ: قصر الأمل، ليس بأكل الغليظ، ولا لبس العبا - وهو جامع لجميع الشهوات - .

وقال عبد الله بن المبارك ت١٨١هـ: الثقة بالله تعالى مع حب الفقر.

وقال الفضيل بن عياض ت١٨٧هـ: الرضا عن الله تعالى.

وقال أبو سليمان الدارانى ت٢١٥هـ: الزهد عندنا: ترك كل شيء يشغلك عن الله تعالى.

وقال بشر الحافى ت٢٢٧هـ: الزهد فى الدنيا: هو الزهد فى الناس. وهذا إشارة إلى الزهد فى الجاه خاصة.

وقال الإمام أحمد بن حنبل ت٢٤١هـ: قصر الأمل، واليأس مما فى أيدى الناس.

وسئل سرى السقطى ت٢٥١هـ عن الزاهد، فقال: أن يخلو قلبه مما خلت منه يداه .

وسئل حمدون القصار ت٢٧١ هـ عن الزهد، فقال: الزهد عندى أن لا تكون بما فى يدك أسكن قلبا منك بضمان سيدك.

وقال عمرو بن عثمان المكى ت٢٩١هـ: رأس الزهد وأصله فى القلوب: احتقار الدنيا واستصغارها، والنظر إليها بعين القلة.

وقال أبو العباس أحمد بن مسروق ت٢٩٧هـ: الزاهد الذى لا يملكه مع الله سبب.

وقال الجنيد ت٢٩٧هـ: الزهد: خلو الأيدى من الأملاك والقلوب من التتبع (الطلب).

وقال رويم بن أحمد ت٣٠٣هـ: ترك حظوظ النفس من جميع ما فى الدنيا.

وقال عبد الله بن الجلاء ت٣٠٦هـ: من استوى عنده المدح والذم فهو زاهد.

وسئل محمد بن الفضل البلخى ت٣١٩هـ عن الزهد، فقال: النظر إلى الدنيا بعين النقص، والإعراض عنها تعززًا وتظرفًا، فمن استحسن من الدنيا شيئا فقد نبه على قدرها.

وقال أبو بكر الشبلى ت٣٣٤هـ: تحويل القلب من الأشياء إلى رب الأشياء.

وقال أبو محمد جعفر بن محمد الخلدى ت٣٤٨هـ: مَنْ أراد أن يزهد فليزهد أولاً فى الرياسة، ثم ليزهد فى قدر نصيب نفسه ومراداتها.

وقال الإمام الهروى ت٤٨١هـ: إسقاط الرغبة عن الشيء بالكلية[8].

والجامع من الأقاويل المذكورة، الكامل فى نفسه، وإن لم يكن فيه تفصيل- حسب رأى الإمام الغزالى ت٥٠٥هـ فى الإحياء- ما قاله أبو سليمان الدارانى: ترك كل شيء يشغلك عن الله تعالى[9].

مشروعية الزهد:

كان الزهد هو السمة العامة للمسلمين فى القرون الأولى، وقد تحقق فى أسمى صوره فى عصر النبى ﷺ وصحبه الكرام وتابعيهم، فقد كان رسولنا ﷺ المثل الأعلى والقدوة الحسنة للزهد، وتبعه بإحسان أصحابه الكرام رضى الله عنهم، وقد ظل الزهد السمة الغالبة فى عصر التابعين وتابعيهم حتى امتزج بالجوع والفقر والعبادة والتصوف، فصار للزهاد عدة أسماء، يسمون بالشام الجوعية، وبالبصرة الفقرية، بخراسان المغاربة، ويسمون أيضا الصوفية والفقراء، ثم اندمج فى



التصوف، وسمى الزهاد بالصوفية نسبة إلى الصوف؛ لأنه غالب لباسهم[١٠].

والزهد الإسلامى يستند إلى الأمر والنهى الشرعيين، وينطلق من هدى الشرع؛ فقد هدى القرآن الكريم فى آيات كثيرة، ودعا النبى ﷺ فى أحاديث متعددة إلى الزهد فى الدنيا والترغيب فى الآخرة؛ وذلك بالكشف عن حقيقة الدنيا، وبيان أنها دار ابتلاء واختبار، وأنها ظل زائل لا قيمة له، وأن متعها سريعة الزوال، وما عليها إنما هو زينة وتفاخر، والتحذير من الانغماس فيها، والوعيد على إيثارها، مع المقارنة بينها وبين الدار الآخرة، والتنبيه إلى أن الآخرة هى دار القرار، وأنها خير وأبقى.

أولاً القرآن الكريم:

اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة تزهد الناس فى الدنيا، وتصرفهم عنها، وترغبهم فى الآخرة، ومن ذلك:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ ٱلنَّاسُ وَٱلْأَنْعَٰمُ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَخَذَتِ ٱلْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَٱزَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَآ أَنَّهُمْ قَٰدِرُونَ عَلَيْهَآ أَتَىٰهَآ أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَٰهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِٱلْأَمْسِ ۚ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٤﴾ ﴾ (يونس:٢٤).

فى الآية: مثل ضربه الله تعالى لمن يغتر بالدنيا ويتمسك بها، ويعرض عن الآخرة، شبّه فيه حال الدنيا من الزوال والفناء مع زخرفها وزينتها بحال النبات حين عظم الانتفاع به جاءه أمر الله وأصابته آفة؛ فصارت الزروع هالكة كأنها ما حصلت، وخلفت الحسرة والألم لأهلها.

وكذلك عاقبة المغتر بالدنيا المتمسك بها. عندما تعظم رغبته فيها يأتيه الموت، وتفوته لذات الدنيا وطيباتها، فيعظم حزنه وتشتد حسرته عليها، وهو معنى قوله تعالى:﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُوا۟ بِمَآ أُوتُوٓا۟ أَخَذْنَٰهُم بَغْتَةً فَإِذَا هُم مُّبْلِسُونَ ﴾ (الأنعام:٤٤)؛ أي خاسرون للدنيا بعد أن أنفقوا فيها أعمارهم، وخاسرون للآخرة.

ولما حذر البارى – تعالى – الغافلين من الميل إلى الدنيا والاغترار بها ونفّرهم من الانغماس فيها عقّب ذلك فى الآية التى بعدها بالترغيب فى الدار الآخرة، فقال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ يَدْعُوٓا۟

إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (يونس:٢٥) لبيان أن الله تعالى لا يدعو إلى جمع الدنيا، بل يدعو إلى الطاعة المؤدية إلى دار السلام.

وقوله تعالى:﴿ وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ فَٱخْتَلَطَ بِهِۦ نَبَاتُ ٱلْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ ٱلرِّيَٰحُ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقْتَدِرًا ۝ ٱلْمَالُ وَٱلْبَنُونَ زِينَةُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ (الكهف: ٤٥- ٤٦)، فى الآية الأولى مثل ضربه الله تعالى للمغترين بالدنيا المفترين بأموالهم وجاههم، ينبه إلى حقارة الدنيا وزوالها، فمع ظهورها فى غاية الحسن والنضارة تأخذ فى الانحطاط إلى أن تنتهى إلى الفناء، وما كان كذلك لا يبتهج به العاقل ولا يغتر.

وفى الآية الثانية: المال والبنون زينة الحياة الدنيا، وما كان كذلك فهو غرور يمر ولا يبقى كالهشيم حين تذروه الرياح.

يقول الإمام الفخر الرازى ت٦٠٦هـ فى تفسيره الكبير فى تفسير الآية المذكورة:

لما بيَّن تعالى أن الدنيا سريعة الانقراض والانقضاء، مشرفة على الزوال والبوار والفناء؛ بيَّن تعالى أن المال والبنين زينة الحياة الدنيا والمقصود إدخال هذا الجزء تحت الكل....، و ما كان كذلك فإنه يقبح بالعاقل أن يفتخر به أو يفرح بسببه أو يقيم له فى نظره وزناً.

وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْبَٰقِيَٰتُ ٱلصَّٰلِحَٰتُ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ (الكهف:٤٦)، - أي- يبقى ما كان من زاد الآخرة وهو الطاعات، فإن خيرات الدنيا منقضية، وخيرات الآخرة باقية، والباقى خير من المنقضى.

﴿ خَيْرٌ عِندَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا ﴾ (الكهف: ٤٦) أي- أفضل ثوابا وأفضل أملا من ذى المال والبنين دون عمل صالح.

وقوله تعالى: ﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ۝ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْـَٔاخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا ﴾ (الإسراء: ١٨- ١٩) «العاجلة»: الدار العاجلة، وهى الدنيا.

«عجلنا له فيها ما نشاء»: لم نعطه منها إلا ما نشاء.

«لمن نريد»: الفوز بالدنيا ليس لكل أحد رغب فيها وتمسك بها، بل لا يحصل إلا لمن نريد، فكثير من الناس يعرضون عن الآخرة ويطلبون الدنيا ولا يحصل لهم الفوز بها، بل يحرمون من الدنيا ومن الآخرة.

وفي ذلك زجر عظيم للمغترين بالدنيا الغافلين عن الآخرة، وتنبيه لهم بأنه ربما فاتتهم الدنيا وفاتتهم الآخرة، وكانوا من الأخسرين أعمالا.

«**ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها**»: أراد الآخرة، وعمل لها عملها من الطاعات.

ويظهر في الآية تقييد العمل بإرادة الآخرة ؛ أي ثواب الآخرة، إشارة إلى أن حصول هذه الإرادة وهذه النية شرط في الانتفاع بذلك العمل، فإن لم تحصل هذه الإرادة يكون العمل مردودًا لا يوصل إلى ثواب الآخرة.

«**وسعى لها سعيها**»: قيد آخر يظهر في الآية، وهو اشتراط أن يكون العمل من أعمال الآخرة من الطاعات وأنواع العبادات المشروعة، فإن كثيرا من الناس يتقربون إلى الله تعالى بأعمال باطلة مردودة؛ لأنها ليست من أعمال الآخرة.

«**فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا**»:

- أي- كان عملهم مقبولاً، أو مضاعفًا.

وقوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُۥ فِى حَرْثِهِۦ ۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ ٱلدُّنْيَا نُؤْتِهِۦ مِنْهَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْآخِرَةِ مِن نَّصِيبٍ ﴾ (الشورى:٢٠)، في الآية مقارنة بين من أراد الآخرة وعمل لها عملها ومن أراد الدنيا وعمل لها عملها من وجوه:

فمريد ثواب الآخرة مقدم في الذكر على من يريد منافع الدنيا، تنبيها على فضله، ومريد حرث الآخرة نعطه حرثه ونزد له في حرثه، أما مريد حرث الدنيا فنعطه بعض حرثه، فقوله تعالى: «نؤته منها» ومن للتبعيض ؛ أي بعض حرث الدنيا، ولا نؤتيه كل ما يريد.

والآية نصت على أن مريد حرث الدنيا لا نصيب له في الآخرة، أما مريد حرث الآخرة فالآية سكتت عن نصيبه في الدنيا نفيًا أو إثباتًا، تنبيهًا على أن الأصل والمقصود لذاته هو الآخرة، أما الدنيا وهي دار ابتلاء فلا

قيمة لوجودها مع الأصل، ولا وجه لاقتران ذكرها بذكره.

ثم إن الآية عبرت عن منافع الدنيا وعن منافع الآخرة بالحرث، وهو لا يأتى إلا بعد جهد ومشقة، والعاقل يصرف جهده إلى ما هو أنفع، وهو حرث الآخرة، فإنه يزداد، أما حرث الدنيا فإنه ينقص ويفنى، ونظائر الآيات المذكورة كثير.

ثانيا: هدى النبى ﷺ وأصحابه فى التزهيد فى الدنيا:

دعا النبى ﷺ إلى الزهد فى الدنيا، والتقليل من شأنها، والترغيب فى الآخرة فى أحاديث كثيرة جاء فيها ذم النبى ﷺ عبد الدينار والدرهم، وتخوفه على أمته من زهرة الدنيا، وبيان قدر الدنيا بأنها لا تساوى موضع سوط فى الجنة، وأنها أهون على الله تعالى من جدى معيسب ميت، ونظائر ذلك[11].

وقد ضرب النبى ﷺ وأصحابه أمثلة رائعة تطبيقا لتعاليم الشرع بالإعراض عن زهرة الدنيا وابتغاء الآخرة فى كل الجوانب الحياتية، فقد وردت الأخبار التفصيلية فى وصف معيشة النبى ﷺ وأصحابه، ومن ذلك: ما ورد أن النبى ﷺ وجد فى بيته قدحًا من اللبن فدعا إليه أهل الصفة، وأنه ﷺ خرج من الدنيا ولم يشبع من الخبز الشعير، وأن أهله كان يأتى عليهم الشهر ولا يوقدون نارا، وأن فراشه ﷺ كان من أدم وحشوه ليف، وأنه كان يلبس الغليظ من الثياب، وكذلك أصحابه الكرام[12].

وقد وردت الأخبار الكثيرة فى صور زهد النبى ﷺ فى كتب السنة وغيرها.

فضل الزهد وثوابه:

الزهد فضيلة أمر الله تعالى بها، وهدى إليها رسولنا الكريم ﷺ وسلفنا الصالح رضى الله عنهم، وهو رأس كل خير وطاعة، ومفتاح الرغبة فى الآخرة؛ قال سفيان الثورى والفضيل ابن عياض: جعل الشر كلّه فى بيت وجعل مفتاحه الرغبة فى الدنيا، وجعل الخير كله فى بيت وجعل مفتاحه الزهد فى الدنيا[13].

وقد قيل: من سمى باسم الزهد فى الدنيا، فقد سمى بألف اسم

محمـود، ومـن سمـى باسـم الرغبـة فـى الدنيا فقد سمى بألف اسم مذموم[١٤].

والزاهـد حبيـب الله تعـالى كمـا أن الراغـب فـى الـدنيا متعـرض لـبغض الله تعـالى، وعلـى لـسان المـشايخ: إذا أردت أن يحبـك الله فازهـد فـى الـدنيا، فالزهـد سـبب محبـة الله، وبـه يـصير الزاهـد حبيـب الله، وقـد روى أنـه كـان يقـال: الـورع يبلـغ بالعبـد إلى الزهـد فـى الـدنيا، والزهـد يبلـغ بـه إلى حـب الله تعالى.

وسـئل أبـو محمـد عبـد الله بـن محمـد المـرتعش النيـسابورى ت٣٢٨هـ: بمـاذا ينـال العبـدُ حـبَّ الله تعـالى؟ فقـال: بـبغض مـا أبغـض الله، وهـى الـدنيا والنفس[١٥].

والزاهـد يعطيـه الله فـوق مـا يريـد، وتحصل له الآخرة، وتخدمه الدنيا.

قـال أبـو عثمـان الحـيرى ت٢٩٨هـ: إن الله يعطـى الزاهـد فـوق مـا يريـد، ويعطى الراغب دون ما يريد[١٦].

وقـال الإمـام عبـد القـادر الجيلانـى ت٥٦١هـ فـى فتـوح الغيـب: وإذا أطعـت الله بزهـدك فـى الـدنيا أو طلبـك دار الآخـرة كنـت مـن خـواص الله عـزَّ وجـلَّ وأهـل طاعتـه ومحبتـه، وحـصلت لـك الآخـرة وهـى الجنـة وجـوار الله عـزَّ وجـلَّ وخـدمتك الـدنيا فيأتيـك قـسمك الـذى قُـدِّر لـك منهـا ... وإن اشـتغلت بالـدنيا وأعرضـت عـن الآخـرة غـضب الـرب عليـك ففاتتـك الآخـرة وتعاصـت الـدنيا عليـك وتعسـرت، وأتعبتـك فـى إيـصال قسمك إليك[١٧].

الزهد والطاعة ومقامات اليقين:

الزهـد أسـاس العبـادة والطاعـة، فبـه يـستعان علـى العبـادة والطاعـة وأخـلاق الإيمـان كلـها؛ ولـذلك جـرى علـى لـسان المـشايخ القـول بـأن مـن لم يحكـم أساسـه فـى الزهـد لم يـصح منه شيء مما بعده.

وبهـذا أشـار الأئمـة والمـشايخ، فقـد نقلـوا عـن أبـى واقـد الليثـى ت٦٨هـ أنـه قـال: «تابعنـا الأعمـال فلـم نجـد شـيئا أبلـغ فـى طلـب الآخـرة مـن الزهـد فـى الـدنيا» وأنـه قـال: مـا وجـدنا شـيئا أعـون على أخلاق الإيمان من الزهادة.

وقـال عبـد الله بـن المبـارك: مـا رأيـت شـيئا يقـوى بـه علـى العبـادة مثـل الجـوع والزهادة.

وكـان بـشر بـن الحـارث يقـول: لا

تحسن التقوى إلا بزهد، وسئل معروف الكرخي ت٢٠٠هـ عن الطائعين بأي شيء قدروا على الطاعة؟ فقال: بإخراج الدنيا من قلوبهم[١٨].

ونقل أبو طالب المكي ت٣٨٦هـ عن بعضهم: ليس عمل من أعمال البر يجمع الطاعات كلها إلا الزهد في الدنيا[١٩].

والزهد عند الصوفية مقام شريف من مقامات اليقين، وهو أساس الأحوال والمقامات، وهو أول قدم القاصدين إلى الله، وصلته وثيقة بمقامات السالكين وأحوالهم وأخلاق الإيمان كلها، فهو يقتضي بعضها، وبعضها يقتضيه، وهو حال لبعضها، وبعضها حال له، وهو شرط لبعضها وبعضها شرط له، وهو ركن في بعضها، وبعضها وجه له، وبالجملة فهو كمال مراتب السلوك، وبه تتحقق سائر المقامات.

قال السهروردي ت٦٣٢هـ: وكلما بقي على العبد بقية في تحقيق المقامات كلها بعد توبته يستدركه بزهده في الدنيا[٢٠].

الزهد والقناعة:

القناعة في اللغة: الرضا بالقَسْم، يقال: قَنِعَ قَنَعاً وقَناعة: رضي بما أعطى.

وفي اصطلاح الصوفية قال الإمام أبو عبد الله بن خفيف ت٣٧١هـ: ترك التشوف إلى المفقود، والاستغناء بالموجود، وقيل: السكون عند عدم المألوفات[٢١].

وعلى هذا فالصلة بين الزهد والقناعة وثيقة، **فهما يتقاربان معنى**؛ فالقناعة: الرضا بما دون الكفاية، والزهد: الاقتصار على الزهيد، وهما يتقاربان، لكن القناعة تقال اعتبارا برضا النفس، والزهد يقال اعتباراً بالمتناول لحظ النفس، بل إن القناعة طرف من الزهد وأساس له، فإنه لا يصح الزهد إلا لمن أعرض عن الدنيا وقنع منها بالكفاف، وعلى لسان الصوفية: القناعة أول باب الزهد، تنبيهًا على أن العبد يحتاج أولاً إلى قمع نفسه، والتحصن بالقناعة ليسهل له الزهد.

بل يشير بعضهم إلى أن القناعة وجه للزهد، فقد روى عن الفضيل بن

عياض أنه حينما سئل ما الزهد في الدنيا؟ قال: هو القناعة، وهو الغنى[٣٢].

الزهد والورع:

الورع في اللغة: التَّحَرُّجُ والتوقي عن المحارم، والرجل الورع: التقي المُتَحَرِّجُ.

وفي اصطلاح الصوفية:

عرفه السيد الجرجاني ت٨١٦هـ بأنه: اجتناب الشبهات خوفاً من الوقوع في المحرمات، وعبر عنه الإمام الهروي بأنه توق مستقصى على حذر، وتحرج على تعظيم[٣٣].

وللسادة الصوفية إشارات في الورع تبدأ من ترك الشبهات إلى ترك الفضول إلى التورع عن أن يتشتت القلب من الله طرفة عين.

والصلة بين الورع والزهد وثيقة على ما جاء في إشارات السادة الصوفية، فالورع أول الزهد، وطرف منه، وهو يقتضي الزهد، ويوصل إليه، فقد قال أبو سليمان الداراني: الورع أول الزهد، كما أن القناعة طرف من الرضا، وقال أبو نصر السراج الطوسي ت ٣٧٨هـ: الورع يقتضي الزهد، وقال أبو زكريا يحيى بن معاذ الرازي ت٢٥٨هـ: كيف يكون زاهدًا من لا ورع له! تورع عما ليس لك ثم ازهد فيما لك.

بل في إشاراتهم ما يفيد أن الورع وجه للزهد، فقد جاء عن بعضهم أن الزهد: تسرك ما لا يعني من الأشياء كلها، واستعمال ما يعني[٣٤].

وفي بعض إشاراتهم: الزهد أعظم من الورع؛ وذلك من حيث إن الزهد قطع الكل، والورع اتقاء، وفي بعضها: أقصى مقام الورع أدنى مقام من الزهد، وفي كلام بعضهم: الورع أكمل من الزهد من وجه، والزهد أكمل من وجه، وعند بعضهم الورع آخر مقام الزهد للعامة وأول مقام الزهد للمريد[٣٥].

الزهد والتواضع:

التواضع في اللغة: التذلل والتخاشع. **وفي اصطلاح الصوفية:** قال الجنيد: هو خفض الجناح وكسر (لين) الجانب.

وللسادة الصوفية إشارات إلى التواضع من حيثيات متنوعة:

فقد قال رويم: التواضع تذلل

القلوب لعلام الغيوب، ونقل عن الفضيل بن عياض أنه قال: أن تخضع للحق وتنقاد له، وتقبل الحق من كل من تسمعه[٣٦].

وللزهد صلة قوية بالتواضع، ولمشايخ الصوفية إشارات تدل على أنه أساس الزهد أو أنه وجه له، أو قرين، أو أنه قسم منه، أو أنه سلوك للزاهد، فقد روى عن بعضهم أنه قال: الزاهد بغير تواضع كالشجرة التى لا تثمر. وروى عن الحسن البصرى أنه قال: الزاهد هو الذى إذا رأى أحدًا قال هذا أفضل منى. وقد علّق عليه الإمام أبو طالب المكى قائلا: فذهب إلى أن الزهد هو التواضع، وأشار الإمام الغزالى بأن هذا تواضع ونفى الجاه والعجب، وهو بعض أقسام الزهد[٣٧].

الزهد والجود والسخاء:

الجود فى اللغة: السخاء والبذل، وكل واحد من الجود والسخاء يستعمل فى موضع الآخر.

والجود صفة وخلق، والسخاء غريزة، بدليل أنهم صاغوا الفاعل من السخاء والشح على بناء الأفعال الغريزية فقالوا: سخي وشحيح، وفى الجود والبخل قالوا: جواد وباخل[٣٨].

وفى اصطلاح الصوفية: قال الإمام القشيري: حقيقة الجود: أن لا يصعب عليه البذل.

والسادة الصوفية يستعملون الجود فى معنى السخاء، والسخاء فى معنى الجود، إلا أن السخاء عندهم فى مرتبة أولى فوقها الجود، وفوق الجود الإيثار[٣٩].

وبين الزهد والجود والسخاء صلة قوية؛ فعلامة الزهد السخاء بالموجود، والزهد وجه للجود والسخاء، وذلك من حيث إن إنفاق المال هو الإعراض عن السعادة المحبوبة إلى النفس المسمى بالزهد.

ثم إن الزاهد لا يصح زهده إلا إذا أخرج ما كان موجودا عنده مع خلوّ قلبه منه، فلا يصح الزهد فيه مع تبقيته للنفس، فإن تبقيته دليل الرغبة فيه، والرغبة تنافى الزهد، ومن أمسك الشيء - وإن أظهر الزهد فيه - فلا مقام له فى الزهد.

والجود أول الزهد ووصف الزاهد؛ أشار إلى ذلك المشايخ:

قال الإمام أبو طالب المكى: لا

يكون البخيل زاهدا؛ لأن أول الزهد الجود، وقال: فالسخاء وصف الزاهد، ولا يكون الزاهد إلا سخياً، والبخل وصف الراغب، ولا يكون الحريص إلا بخيلاً، ولا يكون البخيل زاهدًا؛ لأن الزهد يدعو إلى إخراج الشيء، والبخل يدعو إلى إمساكه، فنفس السخاء زهد، فلذلك ذمّ البخل لأنه رغبة في الدنيا[٣٠].

الزهد والفقر:

الفقر في اللغة: الحاجة والعَوَز.

وفي اصطلاح الصوفية: حقيقته أن لا يستغنى إلا بالله، ورسمه: عدم الأسباب كلها وقد عبَّر عنه بعضهم بأنه: اسم للبراءة من الملكة، وعند بعضهم: أن لا تكون لنفسك، ولا يكون لها منك شيء، بحيث تكون كلك لله[٣١].

وللسادة الصوفية إشارات متنوعة إلى حقيقة الفقر، ونعت الفقير الصادق، من ذلك:

سُئِل أبو الحسن النُّوري ت٢٩٥هـ عن الفقير الصادق؟ فقال: الذى لا يتهم الله تعالى فى الأسباب، ويسكن إليه فى كل حال، وقال: نعت الفقير السكون عند العدم، والبذل والإيثار عند الوجود، وسُئل أبو محمد رويم عن حقيقة الفقر، فقال: أخذ الشيء من جهته، واختيار القليل على الكثير عند الحاجة، وقال: الفقر عدم كل موجود، وترك كل مفقود.

وسُئل يوسف بن الحسين الرازى ت٣٠٤هـ عن الفقير الصادق فقال: من آثر وقته، فإن كان فيه تطلع إلى وقت ثان لم يستحق اسم الفقر[٣٢].

وعلى ما ذكرنا من إشارات يظهر ارتباط الزهد بالفقر واقترانه به، بل أشار مشايخ الصوفية إلى معانقة الزهد للفقر واستناده إليه؛ فقد قال السراج الطوسى: الزهد يقتضى معانقة الفقر واختياره، وأشار أبو طالب المكى إلى أن الفقير الذى لا شيء يوجد له يتحقق له مقام من الزهد فى المعدوم إذا قام بشرطه؛ وهو أن لا يحب وجود الشيء ولا يأسى على فقده، أو يكون مغتبطًا بعدمه مسرورًا بفقره، وأن من كان بهذا الوصف حسب له جميع ذلك زهداً وكان له بأحد هذه المعانى ثواب الزاهدين وإن لم يكن للدنيا واجدًا.

وهذا زهد الفقراء الصادقين، وهو التحقق بالفقر.

وقال: والفقر باب الآخرة وأصل الزهد والتواضع المحمود[٢٣].

وهو فقر وزيادة، أشار السهروردى إلى أن الزهد يجتمع مع الفقر، وأنه فقر وزيادة، فقال: فإذا تاب توبة نصوحا، ثم زهد فى الدنيا حتى لا يهتم فى غدائه لعشائه، ولا فى عشائه لغدائه، ولا يرى الادخار، ولا يكون له تعلق هم بغد، فقد جمع فى هذا الزهد والفقر، والزهد أفضل من الفقر، وهو فقر وزيادة.

وأشار بعضهم إلى أنه يتحقق بحب الفقر واختياره، واختيار الفقر هو الزهد[٢٤].

الزهد والصبر والشكر:

الصبر فى اللغة: التجلد، وأصله الحبس، ، يقال: صَبَرَ يصبر صبْرا: تجلد وحبس نفسه عند الجزع، ويقال: صَبَرَ على الأمر: احتمله ولم يجزع، وصبر عنه: حبس نفسه عنه، وصبر نفسه حبسها وضبطها.

والشكر: الكشف والإظهار والزيادة، يقال: شَكِرَت الدابة تَشْكَر شَكَرًا على وزن سمنت تسمن سمنًا: إذا ظهر عليها أثر العلف.

والصبر فى اصطلاح الصوفية: عرّفه الإمام ابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ بأنه: حبس النفس عن الجزع والتسخط، وحبس اللسان عن الشكوى، وحبس الجوارح عن التشويش، وعبّر عنه الإمام الغزالى: بأنه ثبات باعث الدين فى مقاومة باعث الهوى، وأشار إلى أن حقيقته وكماله: الصبر عن كل حركة مذمومة، وحركة الباطن أولى بالصبر، ونقل الإمام عبد القادر الجيلانى عن ذى النون المصرى ت٢٤٥هـ أنه قال: التباعد عن المخالفات، والسكون عند تجرع غصص البلية، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحة المعيشة[٢٥].

والشكر عندهم: الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع، وعبّر عنه الإمام الغزالى بأنه:

معرفة النعمة من المنعم، والفرح الحاصل بإنعامه، والقيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه[٢٦].

والصبر والشكر عند الصوفية

قرناء كالخوف والرجاء؛ ولذلك غالبا ما يقرنون بينهما تحت عنوان واحد، فعلى لسانهم أن الإيمان نصفان: نصف صبر ونصف شكر، والصبر والشكر حالان، ومقامان متداخلان، يقول أبو طالب المكي:

واعلم أن الشكر داخل في الصبر، والصبر جامع للشكر، ويقول: وقد يكون الصبر والشكر حالين وقد يكونان مقامين، فمن كان مقامه الصبر كان حاله الشكر عليه، فهو أفضل؛ لأنه صاحب مقام، ومن كان مقامه الشكر كان حاله الصبر عليه، فحاله مزيد لمقامه، فقد صار الصبر مزيداً للشاكر في مقامه[٣٧].

وأمّا عن ارتباط الزهد بهما: ففي إشارات الصوفية ما يدل على ذلك:

فهما حقيقة الزهد؛ فقد سُئل الإمام الزهري ما الزهد؟ فقال: من لم يغلب الحرام صبره، ولم يمنع الحلال شكره.

وروى عن أحمد بن أبي الحواري ت٢٣٠هـ أنه قال: قلت لسفيان بن عيينة ت١٩٨هـ: ما الزهد في الدنيا ؟ قال: «من إذا أنعم عليه شكر، وإذا ابتلى صبر» قلت: يا أبا محمد، قد أنعم عليه فشكر، وابتلى فصبر، وجليس النعمة كيف يكون زاهدًا ؟ فضربني بيده، وقال: « اسكت، من لم تمنعه النعماء من الشكر، ولا البلوى عن الصبر، فذلك الزهد[٣٨].

والصبر وجه للزهد؛ وذلك من حيث إن الصبر النفسي الذي هو صبر عن مشتهيات الطبع ومقتضيات الهوى إن كان عن فضول العيش سمى زهدا ويضاده الحرص[٣٩].

ورأس الزهد؛ فقد روى عن بعضهم أنه قال: من رضى الدنيا من الآخرة حظًا فقد أخطأ حظ نفسه، والصبر على الدنيا رأس الزهد فيها.

وطريقه: قال المكي: فمن صبر عن الطمع في الخلق أخرجه الصبر إلى الورع، ومن صبر عن الورع في الدين أدخله الصبر في الزهد.

وحال الزاهدين؛ قال المكي: ومن الصبر صون الفقر وإخفاؤه، والصبر على بلاء اللّه تعالى في طوارق الفاقات، وهذا حال الزاهدين الراضين.

ورزق الزاهد؛ قال المكي: واعلم أن الزهد لا ينقص من الرزق ولكنه يزيد في الصبر ويديم الجوع والفقر فيكون هذا رزقاً للزاهد من الآخرة[٤٠].

الزهد والرضا:

الرضا في اللغة: ضد السخط، يقال: رضيَه وبه وعنه وعليه رِضًا ورضاءً ورِضوانا: اختاره وقبله.

وفي اصطلاح الصوفية:

قال المحاسبي ت٢٤٣هـ: سكون القلب تحت مجاري الأحكام، وقال ذو النون المصري: سرور القلب بمُرِّ القضاء، وقال الجنيد: ترك الاختيار، وقال ابن خفيف: سكون القلب إلى أحكامه، وموافقة القلب بما رضي الله به واختاره[٤١].

والصلة بين الزهد والرضا وثيقة؛ ففي إشارات السادة الصوفية ما يدل على أن الرضا وجه للزهد، أو أصل له أو قرين، أو أنه حال للزاهد.

الزهد وجه للرضا؛ روي عن عبد الله بن عبد العزيز العمري ت١٨٤هـ والفضيل بن عياض أنهما ذهبا إلى أن الزهد: الرضا.

وقال بعض مشايخ الصوفية: الدنيا ما شغل القلب واهتم به؛ فجعلوا الزهد ترك الاهتمام وطرح النفس تحت تصريف الأحكام، وهذا هو التفويض والرضا، ونقل أبو طالب المكي عن بعضهم أن الزهد إنما هو ترك التدبير والاختيار، والرضا والتسليم لاختياره شدة كان أو رخاء.

ويجمع التوكل والرضا، وقرين للرضا. قال المكي: شرف الحَسَن الذي رفض الدنيا على الذي طلبها فأصابها، فوصل بها رحمه وقدم بها لنفسه؛ لأن مقام الزهد يجمع التوكل والرضا، وأشار إلى أن التوكل يجمع المقامين الزهد والرضا؛ استنادًا إلى ما جاء في الأثر: أن الزهد في الدنيا أن تكون بما في يد الله أوثق منك بما في يدك، وقال هذا هو التوكّل، ثم قال: وأن يكون ثواب المصيبة أرغب منك فيها لو أنها بقيت لك، وقال: هذا هو الرضا والزهد، فقد جمع التوكل المقامين معا.

والرضا حال الزاهد؛ قال أبو طالب المكي: والرضا باليسير من الأشياء حال من الزهد[٤٢].

الزهد والتوكل:

التوكل في اللغة: مشتق من الوكالة. وَكَل إليه الأمر وَكْلاً: سلمه وفوضه إليه، وَكَلَ بالله وتوَكَّل على الله: استَسْلم إليه.

وفي اصطلاح الصوفية: قال ذو النون المصري: ترك تدبير النفس، والانخلاع من الحول والقوة، وقال الهروي: كلة الأمر إلى مالكه، والتعويل على وكالته[٤٣].

وصلة الزهد بالتوكل وثيقة، **فالزهد يشبه التوكل**، وقد عقد أبو طالب المكي في كتابه قوت القلوب مبحثا تحت عنوان: ذكر تشبيه التوكل بالزهد، قال فيه: اعلم أنّ التوكل لا ينقص من الرزق شيئاً، ولكنه يزيد في الفقر ويزيد في الجوع والفاقة، فيكون هذا رزق المتوكّل، ورزق الزاهد من الآخرة على هذا الوصف المخصوص، من حرمان نصيب الدنيا، وحمايته عن التكاثر منها والتوسع فيها، فيكون التوكل والزهد سبب ذلك، فيكون ما صرفه عنه من الدنيا زيادة له في الآخرة من الدرجات العلى[٤٤].

وفي إشاراتهم ما يدل على تداخل الزهد والتوكل، وأن **الزهد يحقق التوكل:**

قال أبو طالب المكي: فالزهد يدخل في التوكل، ونقل قول سهل ت٢٨٣هـ: الزهد كلّه باب من التوكّل، وقوله: أول الزهد التوكل.

وقال أبو سليمان الدأراني: آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين[٤٥].

وقال السهروردي: فإذا صح زهد العبد صح توكله أيضا؛ لأن صدق توكله مكنه من زهده في الموجود، وقال: والزاهد يتحقق فيه التوكل؛ لأنه لا يزهد في الموجود إلا لاعتماده على الموعود، والسكون إلى وعد الله تعالى هو عين التوكل[٤٦].

وبعضهم أشار إلى أن **التوكل شرطٌ في الزهد**؛ فقد روى عن أويس القرني ﷺ أنه قال: إذا خرج الزاهد يطلب ذهب الزهد عنه، وقد علّق عليه الإمام الغزالي في الإحياء قائلاً: ما قصد بهذا حد الزهد، ولكنه جعل

التوكل شرطاً فى الزهد[٤٧].

الزهد والإخلاص:

الإخلاص فى اللغة: خَلَصَ يَخْلُص خُلُوصاً: صفا وزال شَوْبه، وأَخْلَصَ الشيءَ صفّاه ونقاه من شوبه، وأَخْلَص لله دِينَه: أَمْحَضَه.

وفى اصطلاح الصوفية: إفراد الحق سبحانه فى الطاعة بالقصد.

ومعناه: أن يريد بطاعته التقرب إلى الله سبحانه دون أى شىء آخر؛ من تصنُّع لمخلوق، أو اكتساب محمدة عند الناس ونحو ذلك، وقال رويم: ارتفاع رؤيتك من الفعل، وقال الهروى: تصفية العمل من كل شوب[٤٨].

والصلة بين الزهد والإخلاص وثيقة، فالزهد حقيقة الإخلاص، والإخلاص وجه له؛ ويدل على ذلك عبارات المشايخ فقد روى أبو طالب المكى عن بعضهم: أنه ذهب إلى أن الزهد هو المراقبة والمراقبة هى الإخلاص، وقال: وذهبت طائفة إلى أن الزهد فى الدنيا فريضة على المؤمنين؛ لأن حقيقة الإخلاص هو الزهد عندهم فأوجبوه من حيث أوجبوا على المؤمنين الإخلاص، ونقل عن الإمام أحمد أنه قال: الإخلاص هو الزهد[٤٩].

والإخلاص وجه من ثلاثة أوجه للزهد؛ فقد روى عن بعضهم أنه أشار إلى أن الزهد على ثلاثة أوجه:

أولها: أن تخلص العمل لله والقول، فلا يراد بشيء منه الدنيا ، والثانى: ترك ما لا يصلح ، والعمل بما يصلح ، والثالث : الحلال أن تزهد فيه ، وهو تطوع ، وهو أدناه.

وقيل: أفضل الأعمال ما أريد به وجه الله.

وقد علّق عليه أبو سعيد بن الأعرابى ت٣٤١هـ فقال: هذا من الزهد، وهو داخل فى باب الإخلاص، ولا بد من الإخلاص فى الزهد فى كل شيء[٥٠].

الزهد والإحسان:

الإحسان فى اللغة: ضد الإساءة، يقال: أحسن الشيء إذا أجاد صنعه وأتقنه ، وأحسن إليه وبه: فعل ما هو حسن.

وفى التنزيل العزيز: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ (النحل: ٩٠).

وفى الاصطلاح: فسَّره رسول الله ﷺ بقوله: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ

لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ"[51].

وعند الصوفية: المراقبة؛ فإن الإحسان عندهم اسم لمقام يكون العبد فيه ملاحظًا لآثار أسماء الحق وصفاته، فيتصور في عبادته كأنه بين يدى الله تعالى[52]. والمراقبة عندهم: علم العبد باطلاع الرب سبحانه عليه، واستدامته لهذا العلم، وقد عبَّر بعضهم عن حقيقة المراقبة بأنها ملاحظة الرقيب ودوام النظر بالقلب إليه، وانصراف الهم إليه، ومراقبة ما يبدو من أفعاله وأحكامه[53].

أما صلة الزهد بالإحسان فهى وثيقة وقوية، فقد سمَّى الله تعالى الزاهدين محسنين ووضع عنهم السبيل فقال تعالى: ﴿ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ ... ﴾ ثم قال: ﴿ ... مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ .... ﴾ (التوبة ٩١). ثم نص على ذكر من عليه الحجة والمطالبة فقال تعالى: ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَـْٔذِنُونَكَ ... ﴾ (التوبة: ٩٣).

وعلى هذا المعنى جاء تفسير قوله تعالى ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ (الكهف ٧): قيل: أزهد فى الدنيا، فصار الإحسان مقام الزاهدين، وهو وصف اليقين.

كذلك فسره الرسول ﷺ لما سئل ما الإحسان؟ فقال: "أن تعبد الله كأنك تراه" يعنى: على اليقين.

ولهذا أكد الصوفية أن الزهد حال الموقن؛ لأنه مقتضى يقينه.

وقد اشترطوا الزهد فى مقام الإحسان؛ لأن من شرط المراقب لله تعالى أن لا يلتفت إلى الدنيا[54].

أصناف الزهد بحسب درجات قوته وأحكامه:

جمهور الصوفية على أن الزهد على درجات هى أصناف له حسب تعلقه بالحكم التكليفى، وأن أوله هو الزهد فى الحرام، ويليه فى الرتبة الزهد فى المباح، وأعلى مراتبه الزهد فى الفضول، والفضول كل مالك فيه غنى.

وقد عبر السادة الصوفية عن درجات الزهد بإشارات متنوعة:

فقد روى عن إبراهيم بن أدهم ت١٦١هـ أنه قال: الزهد ثلاثة أصناف: فزهد فرض، وزهد فضل، وزهد سلامة.

والفرض: الزهد فى الحرام، والفضل: الزهد فى الحلال، والسلامة: الزهد فى الشبهات.

وقال أبو عثمان الحيرى: الزهد فى الحرام فريضة، وفى المباح فضيلة، وفى الحلال قربة.

وروى عن الإمام أحمد ابن حنبل، أنه قال: الزهد على ثلاثة أوجه: ترك الحرام وهو زهد العوام، والثانى: ترك الفضول من الحلال وهو زهد الخواص، والثالث: ترك ما يشغل عن الله تعالى وهو زهد العارفين[٥٥].

وكذلك الإمام أبو طالب المكى رتبه فى ثلاث درجات، سماها: زهد المسلمين وزهد الورعين وزهد الزاهدين.

والإمام الهروى صنفه بحسب أحوال الزاهدين ثلاثة أصناف: زهد قربة وهو للعامة، وزهد ضرورة وهو للمريد، وزهد خشية وهو للخاصة، مرتبة فى ثلاث درجات: الأولى: الزهد فى الشبهة، والثانية الزهد فى الفضول، والثالثة وهى العليا: الزهد فى الزهد[٥٦].

الزهد فى الزهد:

يطلق الزهد فى الزهد عند جمهور الصوفية فى الذى يزهد فى زهده فلا يراه ولا ينظر إليه، وذلك من حيث إنه عرف أن الدنيا لاشىء، وقد أخرجها من قلبه ويده، فلا يرى أنه ترك شيئا.

وقد نقل ابن الأعرابى عن جماعة من الصوفية قولهم: إن أول الزهد إخراج قدرها من القلب، وآخره خروج قدرها حتى لا يقوم لها فى القلب قدر، ولا يخطر ببال رغبة فيها ولا زهد فيها.

وقد علَّق عليه أبو طالب المكى قائلاً: وهذا لعمرى هو الزهد فى الزهد؛ لأنه زهد، ثم لم ينظر إلى زهده، فَزَهِدَه إذ لم ير شيئا؛ لأنه زهد فى لا شىء[٥٧].

وقد قيل: لما رأوا حقارة الدنيا زهدوا فى زهدهم فى الدنيا لهوانها عندهم.

وقال الشبلى: الزهد: غفلة؛ لأن الدنيا لا شىء، والزهد فى لا شىء غفلة.

ويطلق الزهد فى الزهد فى الذى يزهد فى نفسه، حيث إن نفسه ماتت عن جميع حظوظها، وعن كل طمع حتى عن روحه، ولم يبق له ما يزهد فيه، فزهُد فى نفسه، وتعلق بربه ولم يشغله عنه شيء[٥٨].

والزهد فى الزهد هو الدرجة الرابعة للزهد حسب قوته عند بعض مشايخ الصوفية، وهى أعلى درجات الزهد، وقد عبَّر بعضهم عن فضله، فقال أبو طالب المكى: وهو أعز الأحوال فى مقامات اليقين، وهو الزهد فى النفس، لا الزهد لأجل النفس، ولا للرغبة فى الزهد للزهد، وهذه مشاهدة الصديقين، وزهد المقربين عند وجد عين اليقين[٥٩].

وقال الشيخ عماد الدين الأموى الإسنوى ت٧٦٤هـ فى حياة القلوب: وهو زهد الغنى، فإنه للأنبياء أيضا، ولمن اصطفاه الله تعالى من أتباعهم...، وهو أعسر حالات الزهد وأشقها وأجلها وأعظمها.

وقال ابن قيم الجوزية فى مدارج السالكين: فهذا زهد الخاصة[٦٠]، وجعله بعضهم درجة ثالثة وأخيرة للزهد، فالإمام الهروى فى منازل السائرين صنَّف الزهد فى ثلاث درجات؛ جعل الثالثة والعليا منه: الزهد فى الزهد، وذهب إلى أنه يتحقق بثلاثة أشياء:

١- استحقار ما زهد فيه.

٢- استواء الحالات فيه عنده، بحيث يستوى عنده ترك ما زهد فيه وأخذه.

٣- الذهاب عن شهود الاكتساب، ناظرًا إلى وادى الحقائق. بمعنى: أنه لا يرى أنه اكتسب بزهده درجة عند الله، أو بمعنى أنه يشاهد البارى تعالى بالعطاء والمنع، فلا يرى أنه ترك شيئا ولا أخذ شيئا، بل الله تعالى هو المعطى المانع، فيذهب بمشاهدة الفعال وحده عن شهود كسبه وتركه، فإذا نظر إلى الأشياء بعين الجمع وسلك فى وادى الحقيقة غاب عن شهود اكتسابه، وهو معنى قوله: ناظرا إلى وادى الحقائق.

وكذلك الإمام الغزالى جعله فى الدرجة الثالثة وهى العليا: أن يزهد فى زهده، فلا يرى زهده؛ إذ لا يرى أنه ترك شيئاً، وقال هذا هو الكمال فى

الزهد وسببه كمال المعرفة[٦١].

الزهد فى الزهد عند السهروردى:

يرى الإمام السهروردى فى عوارف المعارف معنى آخر للزهد فى الزهد غير ما ذكرناه، حيث يقول: وعندى أن الزهد فى الزهد غير هذا، (إشارة إلى الذين زهدوا فى الدنيا لحقارتها عندهم، وزهدوا فى زهدهم لهوان المزهود فيه) وإنما الزهد فى الزهد بالخروج من الاختيار فى الزهد؛ لأن الزاهد اختار الزهد وأراده، وإرادته تستند إلى علمه، وعلمه قاصر، فإذا أقيم فى مقام ترك الإرادة، وانسلخ من اختياره، كاشفه الله تعالى بمراده، فيترك الدنيا بمراد الحق لا بمراد نفسه، فيكون زهده بالله تعالى حينئذ، أو يعلم أن مراد الله تعالى منه التلبس بشىء من الدنيا، فما يدخل بالله فى شىء من الدنيا لا ينقص عليه زهده، فيكون دخوله فى الشىء من الدنيا بالله وبإذن منه زهدًا فى الزهد، ويرى أن الزاهد فى الزهد يستوى عنده وجود الدنيا وعدمها، إن تركها تركها بالله، وإن أخذها أخذها بالله، وقال: وقد رأينا من العارفين من أقيم فى هذا المقام[٦٢].

الزهد فى زهد الزهد:

وهو ما يسمى بالزهد الثالث، وقد أشار الإمام السهروردى إلى أنه مقام آخر فى الزهد فوق مقام الزهد فى الزهد. وقال: وهو لمن يرد الحق إليه اختياره لسعة علمه وطهارة نفسه فى مقام البقاء، فيزهد زهدًا ثالثًا، ويترك الدنيا بعد أن مكن من ناصيتها، وأعيدت عليه موهوبة، ويكون تركه الدنيا فى هذا المقام باختياره، واختياره من اختيار الحق، فقد يختار تركها حينًا تأسيًا بالأنبياء والصالحين، ويرى أن أخذها فى مقام الزهد رفق أدخل عليه لموضع ضعفه عن درك شأو الأقوياء من الأنبياء والصديقين، فيترك الرفق من الحق بالحق للحق، وقد يتناوله باختياره رفقا بالنفس بتدبير يسوسه فيه صريح العلم، وهذا مقام التصرف لأقوياء العارفين[٦٣].

نهاية مقام الزهد:

ذهبت طائفة من الصوفية إلى أنه لا نهاية للزهد؛ لأنه يقع عن نهاية معارفهم بدقائق أبواب الدنيا.

وجمهور الصوفية على أن مقام الزهد له أول وله آخر، وتدل إشاراتهم على ذلك، ومنها:

قال أبو سليمان الدارانى: الورع أول الزهد، وقال: آخر أقدام الزاهدين أول أقدام المتوكلين، وكان سهل يقول: أول الزهد التوكل وأوسطه إظهار القدرة، وكان يقول: أقصى مقام فى الورع أدنى مقام من الزهد، وسئل حاتم الأصم ت٢٣٧هـ عن الزهد؟ فقال: أوله الثقة، وأوسطه الصبر، وآخره الإخلاص.

وقال أبو طالب المكى: وأول الزهد دخول غمّ الآخرة فى القلب، ونقل عن بعضهم: أن نهاية الزهد أن تزهد فى كل شيء[٦٤].

متعلق الزهد:

يتوقف العلم بحقيقة الزهد على العلم بمتعلقه، ومتعلقه هو المرغوب عنه المزهود فيه، وهو فى التفصيل أشياء كثيرة، قال: الإمام الغزالى فى الإحياء: ولعل المذكور فيه يزيد على مائة قول[٦٥].

ويرجع ذلك إلى تعدد الأقوال فى حقيقة الدنيا؛ إذ هى متعلق الزهد، ومن هذه الأقوال:

قال الفضيل بن عياض: الزهد هو القناعة فكانت الدنيا عنده هى الحرص والشره، وقال سفيان الثورى: هو قصر الأمل، فكانت الدنيا عنده طول الأمل، وقال بعضهم: الزهد فى الدنيا هو الزهد فى الجوف، بقدر ما تملك من بطنك كذلك تملك من الزهد، فكانت الدنيا عنده الشبع وأكل الشهوات، وكان أبو سليمان الدارانى يقول: الدنيا كلّ ما يشغلك عن الله تعالى، فكان الزهد عنده التفرغ للّه تعالى، وقال بشر بن الحارث: الزهد فى الدنيا هو الزهد فى الناس[٦٦].

هذه الأقوال ونظائرها ليست متخالفة، وإنما تتفاوت بالإجمال والتفصيل.

وقد ذكر الله تعالى فى كتابه الكريم أصناف المشتهيات ووصف حبها بالتزين، وأشار إلى أن حبها إنما هو متاع الحياة الدنيا.

قال تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ ۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلْمَـَٔابِ ﴿١٤﴾ ﴾ (آل عمران: ١٤)، وفى

آية أخرى جمع الله تعالى المشتهيات فى خمسة أصناف، فقال تعالى: ﴿ ٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَوْلَٰدِ ﴾ (الحديد: ٢٠) وفى آية أخرى ردها تعالى إلى اللعب واللهو، فقد قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ ﴾ (محمد: ٣٦)وفى آية أخرى ردها الله تعالى إلى الهوى: فقال تعالى: ﴿ فَأَمَّا مَن طَغَىٰ ﴿٣٧﴾ وَءَاثَرَ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٣٨﴾ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ (النازعات: ٣٧- ٤١).

والهوى لفظ يشمل جميع حظوظ النفس فى الدنيا، فينبغى أن يكون الزهد فيه[٦٧].

أصناف الزهد بالإضافة إلى المرغوب فيه ودرجاته:

يتنوع الزهد بحسب المرغوب فيه، ويتفاوت الزهاد فى مقاماتهم لأى شىء زهدوا إلى أصناف متفاوتة، فمنهم من زهد خوفا من الله تعالى، ومنهم من زهد رجاء موعود الله تعالى، ومنهم من زهد حياء من الله تعالى، ومنهم من زهد حباً لله تعالى.

وقد صنَّف الإمام الغزالى الزهد حسب المرغوب فيه ثلاثة أصناف:

الصنف الأول: زهد الخائفين، وهو أن يكون المرغوب فيه النجاة من النار، ومن سائر الآلام كعذاب القبر، ومناقشة الحساب، وخطر الصراط، وسائر ما بين يدى العبد من الأهوال.

والثانى: زهد الراجين، وهو أن يزهد رغبة فى ثواب الله ونعيمه، واللذات الموعودة فى جنته من الحور والقصور وغيرها،

والثالث: زهد المحبين، وهو أن لا يكون له رغبة إلا فى الله وفى لقائه، فلا يلتفت قلبه إلى الآلام ليقصد الخلاص منها، ولا إلى اللذات ليقصد نيلها والظفر بها، بل هو مستغرق الهم بالله تعالى.

والصنف الأول من الأصناف المذكورة هو أدنى درجات الزهد بحسب المرغوب فيه، وهو زهد الخائفين، وهؤلاء كأنهم رضوا بالعدم لو أعدموا، فإن الخلاص من الألم يحصل بمجرد العدم، والثالث هو أعلى الدرجات وهو زهد المحبين، وهم العارفون؛ لأنه لا يحب الله تعالى إلا من عرفه[٦٨].

علامات الزهد:

يكاد يجمع السادة الصوفية على أن أظهر علامات الزهد: قصر الأمل في الدنيا؛ فقد روى عن سفيان الثورى وأحمد ابن حنبل وغيرهما: أن الزهد في الدنيا إنما هو قصر الأمل، وقد حمل القول المذكور على أنه من أمارات الزهد، والأسباب الباعثة عليه والمعاني الموجبة له.

وروى عن شاه الكرماني ت٣٠٠هـ أنه قال: علامة الزهد قصر الأمل(٦٩).

وقد جاء في إشارات السادة الصوفية علامات متنوعة للزهد والزهاد:

فقد روى عن الفضيل بن عياض أنه قال: علامة الزهد في الدنيا: الزهد في الناس. وسئل شفيق البلخي ت١٩٤هـ ما علامة صدق الزاهد؟ فقال: أن يفرح بكل شيء فاته من الدنيا، ويغتم لكل شيء حصل له منها، وعند يحيى بن معاذ: علامة الزهد: السخاء بالموجود، وعمل بلا علاقة، وقول بلا طمع، وعز بلا رئاسة. وقال ابن خفيف: علامة الزهد: وجود الراحة في الخروج من الملك.

وقد جمع الإمام الغزالي - رحمه الله تعالى - علامات الزهد الباطنة في ثلاث:

١- أن لا يفرح بموجود، ولا يحزن على مفقود، وهي علامة الزهد في المال.

٢- أن يستوى عنده ذامه ومادحه، وهي علامة الزهد في الجاه.

٣- أن يكون أنسه بالله تعالى والغالب على قلبه حلاوة الطاعة.

وردها إلى واحدة هي: استواء الفقر والغنى والعز والذل والمدح والذم، وذلك لغلبة الأنس بالله(٧٠).

المتزهد:

المتزهد: هو الذي يقيم زهده بلسانه دون عمل، ويكثر من ذم الدنيا عند أصحابها مع رغبته في مالهم، قال شقيقٌ البلخي: " الزاهد: الذي يقيمُ زُهْدَه بفعله، والمُتَزَهِّدُ الذي يقيمُ زُهدَه بِلسانِهِ، وروى عن يوسف بن الحسين الرازى أنه قال: أَرْغَبُ النَّاسِ في الدُّنيا أكثرُهُم ذمًّا لها عِنْد أبنائها؛ لأنَّ المذمَّةَ لها حِرْفَه عندهم(٧١).

وقد جعل بعضهم للمتزهد مقاما في الزهد من وجه؛ وذلك من حيث إنه يعمل في أسبابه من التقلل، ويحمل على نفسه بالزهد؛ قال أبو طالب المكي: التزهد: أن يعمل في أسباب الزهد ليحصل الزهد، وذهب إلى أن المتزهد غير الزاهد، وهو الذي يتصنع

للزهـد ويعمـل فـى أسـبابه مـن التقلـل ورثاثـة الحـال فـى كـل شـىء، فمثلـه مثـل المتـصبر الـذى يكـون لـه مقـام مـن الصبر[٧٢].

وبعضهم جعل التزهد الدرجة الأولى من الزهد، وجعله مبدأ الزهد من وجه؛ فقد قال الإمام الغزالى: اعلم أن الزهد فى نفسه يتفاوت بحسب تفاوت قوته على درجات ثلاث: الدرجة الأولى وهى السفلى منها: أن يزهد فى الدنيا وهو لها مشته وقلبه إليها مائل ونفسه إليها ملتفتة، ولكنه يجاهدها ويكفها، وهذا يسمى المتزهد، وهو مبدأ الزهد فى حق من يصل إلى درجة الزهد بالكسب والاجتهاد... ، والمتزهد على خطر، فإنه ربما تغلبه نفسه وتجذبه شهوته فيعود إلى الدنيا، وإلى الاستراحة بها فى قليل أو كثير[٧٣] .

أ. د/ فتحى أحمد عبد الرازق



الهوامش:

(١) ابن منظور: لسان العرب، المعجم الوسيط- مادة زهد، الغزالى: إحياء علوم الدين٤/٢٣٠، عيسى الحلبي- القاهرة.

(٢) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات٤/٥٧- ٥٩، ط٢- دار المعارف ١٩٦٨.

(٣) أبو طالب المكى: قوت القلوب ١/٢٦٧، ٢٧٠- الميمنية- القاهرة ١٣١٠هـ، إحياء علوم الدين ٤/٢٤٢.

(٤) الإمام ابن تيمية: مجموع الفتاوى١٠/٢١، ٦٤٢، وزارة الشئون الإسلامية- السعودية ١٩٩٥.

(٥) المصدر السابق: ١٠/٢١، ٥١١، ٦١٦، ٦١٩.

(٦) الجرجاني: التعريفات.

(٧) السلمى: طبقات الصوفية:٤٢- كتاب الشعب ٩٢/١٣٨٠هـ.

(٨) الأقوال المذكورة فى كتاب فيه معنى الزهد والمقالات لابن الأعرابي: ٥٤ ،٥٦ ، ٥٧، ٧٤/دراسة ومراجعة د. عامر النجار/ دار الكتب المصرية١٩٩٨، السراج الطوسى: اللمع:٥١، المكتبة التوفيقية/ القاهرة، الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف:١١٠/ المكتبة الأزهرية للتراث/ط١٩٩٢/٣، قوت القلوب:١/٢٥٢ ، ٢٦٧، طبقات الصوفية: ٩، ٣٠، ٤١، ٤٨، ٥١، ٨٣، ١٠٧، الإمام القشيرى: الرسالة القشيرية: ٦٠- ٦٢/ مصطفى الحلبي/ط١٩٩٥/٢، إحياء علوم الدين: ٤/٢٤٢- ٢٤٣، ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين: ٢/١١- ١٢، ١٤/ت: عماد عامر/ دار الحديث/ القاهرة٢٠٠٣.

(٩) إحياء علوم الدين٤/٢٤٣.

(١٠) مجموع الفتاوى: ١٠/٣٦٨- ٣٦٩.

(١١) ينظر: صحيح البخاري الأحاديث: ٢٨٨٦، ٦٤١٦، ٦٤٢٧، ٢٨٣٤، ٦٤١٥، صحيح مسلم الأحاديث: ٢٩٥٦، ٢٩٥٧، ٢٨٥٨، ٢٧٤٢.

(١٢) ينظر: صحيح البخاري الأحاديث: ٦٤٥٢، ٦٤٥٤، ٦٤٥٥، ٦٤٥٨، ٥٤١٣، ٥٤١٤، ٥٤١٥، ٦٤٥٦، ٦٤٥٣، ٢٤٢، وصحيح مسلم الأحاديث: ٢٩٧٧، ٢٠٨٠، ٢٩٦٨مكرر(٢) ، وسنن الترمذى الأحاديث: ٢٣٧٧، ٣٦٧٥، ٣٦٩٩.

(١٣) قوت القلوب: ١/٢٥٨.

(١٤) اللمع: ٥٠.

(١٥) كتاب فيه معنى الزهد: ٨٠، طبقات الصوفية: ٨٦.

(١٦) الرسالة القشيرية: ٦١.

(١٧) الإمام عبد القادر الجيلاني- فتوح الغيب: ٨٨- ٨٩/ مصطفى الحلبي/ ط١٩٧٣/٢.

(١٨) كتاب فيه معنى الزهد: ٧٩ — ٨٠، قوت القلوب: ١/٢٥٦، طبقات الصوفية: ٢٢.

(١٩) قوت القلوب: ١/٢٤٣.

(٢٠) السهروردى: عوارف المعارف: ٤٣٥- ٤٣٦/ مكتبة القاهرة ١٩٧٣.

(٢١) الرسالة القشيرية: ٨١.

(٢٢) قوت القلوب: ١/٢٥١ ، كتاب فيه معنى الزهد:٦١، الراغب الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة ١٦٥ — طبعة الكليات الأزهرية — ط ١/١٩٧٣م.

(٢٣) لسان العرب، التعريفات، مدراج السالكين: ٢/٢١.

(٢٤) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٣، ٦٦، اللمع: ٥٠، طبقات الصوفية: ٢٦.

(٢٥) الإمام الشعرانى: الطبقات الكبرى: ٢٣٧/١ المكتبة التوفيقية، قوت القلوب: ٢٦٨/١، مدارج السالكين: ٢١/٢.

(٢٦) لسان العرب، الوسيط مادة وضع، التعرف لمذهب أهل التصوف: ١١٣، عوارف المعارف: ٢١٨، طبقات الصوفية: ٩.

(٢٧) قوت القلوب: ٢٦٧/١، إحياء علوم الدين: ٣٦١/٣.

(٢٨) لسان العرب، القاموس المحيط للفيروزآبادى، المعجم الوسيط، الذريعة ٢١٧.

(٢٩)الرسالة القشيرية: ١٢٣.

(٣٠) قوت القلوب: ١١٠/١، ٢٥١.

(٣١) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية: ١٣٤، مدارج السالكين:٣٥٤/٢، ٣٥٧.

(٣٢) التعرف لمذهب أهل التصوف:١١٢، طبقات الصوفية: ٣٩، ٤٢، ٤٤.

(٣٣) اللمع: ٥١، قوت القلوب: ٢٤٩/١، ١٩٤/٢.

(٣٤) عوارف المعارف ٤٣٦، قوت القلوب ٢٤٧/١.

(٣٥) لسان العرب، الوسيط، مدارج السالكين: ١٢٩/٢، إحياء علوم الدين: ٦٨/٤، ٧٩ ، عبد القادر الجيلانى: الفنية لطالبى طريق الحق ١٩٦/٢، مصطفى الحلبى ١٩٥٦م.

(٣٦) الرسالة القشيرية:٨٨، إحياء علوم الدين: ٨٦/٤.

(٣٧) قوت القلوب: ٢٠٠/١- ٢٠١.

(٣٨) كتاب فيه معنى الزهد: ٥٥، ٥٩، قوت القلوب ٢٦٧/١.

(٣٩) إحياء علوم الدين: ٧٠/٤ .

(٤٠) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٦، قوت القلوب: ١٩٥/١، ١٩٨، ٢٦١.

(٤١) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية: ٩٨، اللمع: ٥٧، التعرف لمذهب أهل التصوف: ١١٩.

(٤٢) كتاب فيه معنى الزهد: ٥٧، طبقات الصوفية: ٩، قوت القلوب: ٢٥٠/١، ٢٦٧، ٢٦٩، ٧/٢.

(٤٣) لسان العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية:٨٢، مدارج السالكين: ١٠٥/٢.

(٤٤) قوت القلوب: ٢٨/٢.

(٤٥) المصدر السابق: ٢٥٢/١، ٣/٢، طبقات الصوفية:٢١ .

(٤٦) عوارف المعارف: ٤٣٥- ٤٣٦.

(٤٧) إحياء علوم الدين: ٢٤٢/٤.

(٤٨) لسنا العرب، الوسيط، الرسالة القشيرية: ١٠٤، التعرف لمذهب أهل التصوف:١١٦، مدارج السالكين: ٧٧/٢.

(٤٩) قوت القلوب: ٢٦٨/١.

(٥٠) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٤، ٧٤.

(٥١) الراغب الأصفهانى: معجم مفردات القرآن الكريم، لسان العرب، والوسيط ،حديث سؤال النبيﷺ متفق عليه: صحصح البخارى ٤٩، صحيح مسلم ٨ مكرر (١).

(٥٢) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل ١٤٠/٢، مصطفى الحلبى، ط/٤- ١٩٨٠.

(٥٣) الرسالة القشيرية: ٩٥ بشرح الأنصارى، إحياء علوم الدين: ٤٢٢/٢.

(٥٤) قوت القلوب: ٢٤٢/١، الإنسان الكامل: ١٤١/٢.

(٥٥) كتاب فيه معنى الزهد: ٥٨، طبقات الصوفية: ٤٠، الرسالة القشيرية: ٦٢.

(٥٦) قوت القلوب ٢٦٥/١، مدارج السالكين:١٤/٢- ١٨.

(٥٧) كتاب فيه معنى الزهد: ٧٦، قوت القلوب: ٢٦٧/١.

(٥٨) عوارف المعارف: ٤٤٢، اللمع: ٥١، عماد الدين الأموي الإسنوي: حياة القلوب بهامش قوت القلوب: ١٣٠/٢- ١٣١.

(٥٩) قوت القلوب: ٢٥٠/١.

(٦٠) حياة القلوب: ١٣٠/٢، مدارج السالكين ١٨/٢.

(٦١) المصدر السابق: ١٤/٢- ١٨، إحياء علوم الدين: ٢٣٩/٢- ٢٤٠.

(٦٢)عوارف المعارف: ٤٤٢.

(٦٣) المصدر السابق :٤٤٢- ٤٤٣.

(٦٤) قوت القلوب: ٢٤٩/١، ٢٥٢، ٢٦٥، ٢٦٨، كتاب فيه معنى الزهد: ٦٣، طبقات الصوفية: ٢١.

(٦٥) إحياء علوم الدين: ٢٤١/٤.

(٦٦) قوت القلوب: ٢٥٢/١.

(٦٧) قوت القلوب: ٢٤٥/١- ٢٤٦، إحياء علوم الدين: ٢٤١/٤.

(٦٨) إحياء علوم الدين: ٢٤٠/٤- ٢٤١.

(٦٩) الرسالة القشيرية: ٦١، طبقات الصوفية ص٤٥.

(٧٠) كتاب فيه معنى الزهد: ٦٢، الرسالة القشيرية: ٦١، إحياء علوم الدين: ٢٥٦/٤- ٢٥٧.

(٧١) طبقات الصوفية: ١٨، ٤٤.

(٧٢) قوت القلوب: ١٩٩/١، ٢٥١.

(٧٣) إحياء علوم الدين: ٢٣٩/٤.

السحق والمحق

السحق لغةً: مصدر، يقال سَحَقَه سَحْقًا: دقه أشد الدق، يقال: سحق الدواءَ، وسحق الشيءَ الشديد: لينه، وسحق الشيء: أهلكه وأبلاه، وسَحِقَ سُحْقًا: بعُد أشد البعد، وفى التنزيل العزيز: ﴿ فَسُحْقًا لِّأَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الملك:١١]، وسحُق الشيء سَحَاقةً وسُحُوقةً: بَلِى، وسحُق الشيء سحقًا: بعد أشد البعد، وأسحق الشيء: بلى، وانسحق الدواء: اندق، والسحق من الثياب: الخَلَق البالى، والمسحوق: المدقوق[1].

وفى اصطلاح الصوفية: السحق كما قال ابن عربى (ت٦٣٨هـ): ذهاب تركيبك تحت القهر[2]. وقال القاشانى (ت٧٣٠هـ): هو ذهاب تركيب العبد تحت القهر عند عظمة سلطان الحقيقة[3]. وقيل: هو الاضمحلال، أى ذهول العبد تجاه قهر الحق، والمحق يلى السحق، فلا يبقى للعبد شيء من نفسه، فهو الفناء فى عين الله تعالى[4].

والمحق لغةً: مَحَقَ الشيءَ محقًا: نقصه، أو أهلكه وأباده، ومن ذلك قولنا محق الله العمل: أذهب بركته، وفى التنزيل العزيز: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ ﴾ [البقرة:٢٧٦]، ويأتى المحق أيضًا بمعنى الإبطال والمحو والإحراق، ومنه قولنا: محق الحرُ الشيءَ: أحرقه. وتدور بقية مواد الجذر اللغوى (م.ح.ق) حول ما سبق من معان، وذلك من مثل: أمحق ومحّق وامتحق وانمَحق وتمحَّق، والمَحَقَة – أخيرًا – الْمَهْلَكَة، وأن تلد الإبل الذكور دون الإناث[5]. وذكر التهانوى أن المحو: بالفتح وسكون الحاء فى اللغة الفارسية إزالة الكتابة عن اللوح[6].

وفى اصطلاح الصوفية: يبدأ أبو نصر السراج الطوسى (ت٣٧٨هـ) حديثه عن المحق ببيان حقيقة المحو وهو: "ذهاب الشيء إذا لم يبق له أثر، فيكون طمسًا، قال النورى (ت٢٩٥هـ) رحمه الله: الخاص والعام فى قميص العبودية إلا أن من كان منهم أرفع، جذبهم الحق ومحاهم عن

نفوسهم فى حركاتهم، وأثبتهم عند نفسه؛ قال الله تعالى: ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ [الرعد:٣٩]. ومعنى قوله: جذبهم الحق: يعنى جمعهم بين يديه، ومحاهم عن نفوسهم: يعنى عن رؤية نفوسهم فى حركاتهم وأثبتهم عند نفسه بنظرهم إلى قيام الله لهم فى أفعالهم وحركاتهم.

ومن ثم يعرف أبو نصر المحق بقوله إنه يأتى بمعنى المحو، إلا أن المحق أتم لأنه أسرع ذهابًا من المحو، قال رجل للشبلى (ت٣٣٤هـ) رحمه الله: ما لى أراك قلقًا، أليس هو معك، وأنت معه؟ فقال الشبلى رحمه الله: لو كنت أنا معه فاتنى، ولكنى محو فيما هو. يعنى: ليس منى شىء ولا بى شىء ولا عنى شىء والكل منه، وبه، وله، كقول القائل:

كل له وبه ومنه فأين لى
شىء فأوثره فطلح لسانها

وهذا يختلف عن حديثهم عن الأثر وهو: علامة لباقى شىء قد زال[٧].

ويتحدث شيوخ الصوفية عن معان أخرى قريبة من ذلك كما فى حديثهم عن مفهوم "الذهاب" حيث يقول السراج: الذهاب بمعنى الغيبة إى أن الذهاب أتم من الغيبة، وهو ذهاب القلب عن حس المحسوسات بمشاهدة ما شاهد، ثم يذهب عن ذهابه، والذهاب عن الذهاب هذا ما لانهاية له، قال الجنيد (ت٢٩٧هـ) - رحمه الله- فى تفسير قول أبى يزيد (ت٢٦١هـ) رحمة الله فى كلامه ليس بليس، قال: هو ذهاب ذلك كله عنه، وذهابه عن ذهابه وهو معنى قوله ليس فى ليس يعنى: قد غابت المحاضر وتلفت الأشياء فليس يوجد شىء ولا يحس، وهو الذى يسميه قوم الفناء والفناء عن الفناء، وفقد الفقد فى الفقد، فهو الذهاب عن الذهاب[٨].

ويشير القشيرى (ت٤٦٥هـ) إلى قريب من ذلك فى حديثه عن "النفى والإثبات" بقوله: المحو رفع أوصاف العادة، والإثبات إقامة أحكام العبادة، فمن نفى عن أحواله الخصال الذميمة وأتى بدلاً منها بالأفعال والأحوال الحميدة فهو صاحب محو وإثبات.

ويحكى أنه سمع أستاذه أبا على الدقاق (ت٤٠٥هـ) - رحمه الله- يقول:

قال بعض المشايخ لإنسان صوفى: ماذا تمحو وماذا تثبت؟ فسكت الرجل، فقال: أما علمت أن الوقت محو وإثبات، إذ من لامحو له ولا إثبات فهو معطل مهمل.

ويقسم القشيري "المحو" إلى أقسام: محو الزَّلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر: ففى محو الزلة إثبات المعاملات، وفى محو الغفلة إثبات المنازلات، وفى محو العلة إثبات المواصلات.

ثم نجده يقرر أن هذا المحو والإثبات ينبغى ألا يقع إلا بشرط العبودية، وذلك لأن حقيقة المحو والإثبات صادران عن القدرة، فالمحو ما ستره الحق ونفاه، والإثبات ما أظهره الحق وأبداه، والمحو والإثبات مقصوران على المشيئة، قال الله تعالى: ﴿ يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ﴾ [الرعد:٣٩]، قيل فى معنى الآية: يمحو عن قلوب العارفين ذكر غير الله تعالى، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله تعالى، ومحو الحق لكل أحد، وإثباته على ما يليق بحاله، ومن محاه الحق سبحانه عن مشاهدته أثبته بقوة حقه، ومن محاه الحق عن إثباته رده إلى شهود الأغيار؛ وأثبته فى أودية التفرقة.

ثم يذهب القشيرى إلى القول بأن المحق هو معنى فوق المحو؛ لأن المحو يبقى أثرًا، والمحق لا يبقى أثرا. وغاية همة القوم أن يمحقهم الحق عن شاهدهم، ثم لا يردهم إليهم بعدما محقهم عنهم[9].

ويرى السهروردى البغدادى (ت٦٣٢هـ) أن المحو لا يكون إلا بإزالة أوصاف النفوس، أما الإثبات فهو بما أدير عليهم من آثار الحب فى كؤوس. أو أن المحو: محو رسوم الأعمال بنظر الفناء إلى نفسه وما منه والإثبات: إثباتها بما أنشأ الحق له من الوجود به، فهو بالحق لا بنفسه بإثبات الحق إياه مستأنفًا بعد أن محاه عن أوصافه، وقال ابن عطاء الله: "يمحو أوصافهم ويثبت أسرارهم"[10].

والمحق — عند ابن عربى (ت٦٣٨هـ)- "فناؤك فى عينه تعالى"[11] وهو المعنى الذى عبر عنه القاشانى (ت٧٣٠هـ) بقوله: "فناء وجود العبد فى ذات الحق"، كما أن المحو فناء أفعاله فى فعل الحق، والطمس فناء الصفات فى صفات الحق، فالأول: لا يرى فى الوجود فعلاً لشىء إلا للحق والثانى لا يرى لشىء

صفته إلا للحق، والثالث لا يرى وجودًا إلا للحق[١٢].

ويذكر القاشانى – بمزيد من الشرح –القسمة الثلاثية للمحو التى وجدناها من قبل عند القشيرى وهى:

١- محو أرباب السرائر: وهو إزالة العلل والآفات، ويقابله إثبات المواصلات وذلك برفع أوصاف العبد ورسوم أخلاقه وأفعاله، بتجليات صفات الحق وأخلاقه وأفعاله كما قال: « كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ»[١٣].

٢- محو أرباب الظواهر: وهو رفع أوصاف العادة والخصال الذميمة ويقابله الإثبات الذى هو إقامة أحكام العبادة، واكتساب الأخلاق الحميدة[١٤].

٣- محو الجمع والمحو الحقيقى هو فناء الكثرة فى الوحدة[١٥].

فإذا عدنا مرة أخرى للشيخ الأكبر فإننا نجده يفصل القول فى المحق ومحق المحق حيث يقول: المحق هو فناؤك فى عينه، ومحق المحق هو ثبوتك فى عينه. ثم نجده يقرر أن المحق ظهورك فى الكون به بطريق الاستخلاف والنيابة عنه فلك التحكمُ فى العالم. ومحق المحق ظهورك بطريق الستر عليه والحجاب، فأنت تحجبه فى محق المحق فيقع شهود الكون عليك خَلْقًا بلا حق؛ لأنهم لا يعلمون أن الله أرسلك سترًا دونهم حتى لا ينظرون إليه، فمحق المحق يقابل المحق، ما هو مبالغة فى المحق، وإنما هو مثل عدم العدم، فإذا أقيم العبد فى خروجه عن حضرة الحق إلى الخلق، بطريق التحكم فيهم من حيث لا يشعرون، وقد يشعرون فى حق بعض الأشخاص من هذا النوع كالرسل – عليهم السلام- الذين جعلهم الله خلائف فى الأرض يبلغون إليهم حكم الله فيهم وأخفى ذلك فى الورثة، فهم خلفاء من حيث لا يشعر بهم[١٦].

والمحو عند ابن عربى مقام منفصل، وله اتصال بمقام المحق ومن ثم وجدناه يقول فى معناه:

للمحو حكم إلهىّ يقول به
فى سورة الرعد والبرهان يحمله
المحو يثبته الإثبات وهو له
ضدٌ وهل بوجود الضدّ تعقله
المحو ثبت ولكن حكمه عدم
فابحث على عالمٍ فيه يفصله

ثم يقول شارحًا ذلك مقدرًا أن المحو،

الذى تقرره سورة الرعد هو نفسه عند الفقهاء: اعلم أن المحو عند الطائفة رفع أوصاف العادة، وإزالة العلة وما ستره الحق ونفاه[١٧] قال تعالى: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾ [الرعد:٣٩]، فثبت المحو وهو المعبر عنه بالنسخ عند الفقهاء، فهو نسخ إلهىّ رفعه الله ومحاه، بعدما كان له حكم فى الثبوت والوجود. وهو فى الأحكام: انتهاء مدة الحكم وفى الأشياء: انتهاء المدة، فإنه تعالى قال: ﴿ كُلٌّ يَجْرِى إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ﴾ [لقمان:٢٩] فهو يثبت إلى وقت معين ثم يزول حكمه لا عينه فإنه قال: يجرى إلى أجل مسمى فإذا بلغ جريانه الأجل زال جريانه، وإن بقى عينه فالعادة التى فى العموم يمحوها الله عن الخصوص، فمنهم من تمحى عن ظاهره، ومنهم من تمحى عن باطنه وتبقى عليه أوصاف العادة، وهو الكامل مع كونه صاحب محو ... فصاحب المحو يزول عنه الركون إلى الأسباب لا الأسباب؛ فإن الله لا يعطل حكم الحكمة فى الأشياء، والأسباب حُجُب إلهية موضوعة لا ترفع، أعظمها حجابًا عينك، فعينك سبب وجود المعرفة بالله تعالى، إذ لا يصح لها وجود إلا فى عينك، ومن المحال رفعك مع إرادة الله أن يُعرف، فيمحوك عنك فلا تقف معك، مع وجود عينك وظهور الحكم منه، كما محا الله رسول الله ﷺ فى حكم رميه مع وجود الرمى منه، فقال: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ ﴾ فمحاه﴿ إِذْ رَمَيْتَ ﴾ فأثبت السبب ﴿ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ ﴾ [الأنفال:١٧] وما رمى إلا بيد رسول الله ﷺ.

وفى الصحيح: كنت سمعه... وبصره... ويده...، فإزالة العلة فى المحو إنما هى فى الحكم لا فى العين، إذ لو زالت العلة والسبب لزال، وهو لا يزول، فمن الحكمة إبقاء الأسباب مع محو العبد من الركون إليها، على حكم نفى أثرها فى المسببات، فالأسباب ستور وحجب، ولا يكون محو أبدًا إلا فيما له أثر، وإلا فليس بمحو[١٨].

وفى إطار حديث بعض متأخريهم[١٩] عن حقيقة الذكر قالوا: إن أدنى مراتبه أن ينسى الذاكر فى ذكره لربه كل ما سواه، وأعلاه هى أعلى مراتب الاصطلام، وهى أن يشهد نفسه عين ذلك الوجود، وهو المعبر عنه بالسحق والمحق، وحقيقة السحق والمحق: عبارتان مترادفتان، وهما فناء العبد بالكلية، كما قال ابن

الفارض (ت٦٣٢هـ):

ومنذ عفا رسمى وهمتُ وهمت فى

وجودى فلم تعثر بكونى حقيقتى

وقال غيره:

حيرتنى فى أمرى مذ غبت عنى

فى سرى من أنت قلت أنت[٢٠]

وينقل التهانوى ما سبقت الإشارة إليه عند شيوخ الصوفية فيقرر أن المحو هو محو أوصاف العادة كما أن الإثبات إقامة أحكام العبادة. وينبغى أن يكون على ثلاث طرق: محو الزلة عن الظواهر، ومحو الغفلة عن الضمائر، ومحو العلة عن السرائر. وفى مجمع السلوك: المحو عبارة عن اجتناب أوصاف النفوس، والإثبات عبارة عن تثبيت أوصاف القلوب؛ فالشخص الذى اجتنب الأوصاف المذمومة وتبدل بها الصفاتِ الحميدةَ، فهو صاحب محو وإثبات. ويقول بعضهم: المحو إبعاد رسوم الأعمال بالنظر أى نظر الفناء إلى نفسه، وكلٌ ما هو صادر من نفسه، والإثبات هو إثبات الرسوم بتثبيت الله، فهو قائم بالحق لا بنفسه.

وقيل: المحو إبعاد الأوصاف، والإثبات هو إثبات الأسرار، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾. قيل يمحو عن قلوب العارفين الغفلة عن الله وذكر غير الله عن ذكر الله، ويثبت على ألسنة المريدين ذكر الله. فالمحو لكل أحد والإثبات لكل أحد على ما يليق به، والمحق فوق المحو لأن المحو يُبقى أثرًا والمحق لا يبقى أثرًا.

وينقل عن القاشانى قوله: المحق هو فناء وجود العبد فى ذات الحق، كما أن المحو فناء أفعال العبد فى فعل الحق، والطمس فناء الصفات (البشرية) فى صفات الحق:

المحو أول والطمس ثانى

والمحق آخر إن كنت تعلم

كما ينقل عن لطائف اللغات قول بعض الصوفية: المحو الحقيقى هو محو الجمع الذى يقال له فى اصطلاح القوم عبارة عن محو الكثرة الخلقية فى الوحدة الإلهية[٢١].

أما الجرجانى (ت٨١٦هـ) فنجده يربط المحو بالطبع؛ إذ يقرر - فى تعريفاته- أن المحو رفع أوصاف العادة

بحيث يغيب العبد عندها عن عقله ويحصل منه أفعال وأقوال لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر(٢٢).

أما الجيلى (ت٨٢٠هـ) فيربط المفهومين بالفناء، إذ يقرر فى حديثه عن هذين المصطلحين، أن الواصل إلى مقام المحق والسحق لا يبقى له عين ولا أثر(٢٣).

أ. د/ محمد أبو خليفة



الهوامش:

(١) المعجم الوسيط: مادة سحق ص٤٣٦.

(٢) اصطلاحات الصوفية، ابن عربي: ص١٣.

(٣) اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ص١٢٠.

(٤) المعجم الصوفي، عبد المنعم الحفني: ص١٢٢.

(٥) المعجم الوسيط: مادة (محق) ص: ٨٩٠، وقارن لسان العرب المادة نفسها.

(٦) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: مادة محق ١٤٨٩/٢.

(٧) اللمع، لأبي نصر السراج الطوسي: ص٤٣١ - ٤٣٢.

(٨) المرجع السابق: ص٤٢٣- ٤٢٤.

(٩) الرسالة القشيرية، القشيري: ص:٧٣، ٧٤.

(١٠) عوارف المعارف، السهروردي: ص٣٣٢، طبعة دار الفكر العربي بيروت ١٩٨٦، في ذيل إحياء علوم الدين للغزالي.

(١١) اصطلاحات الصوفية، ابن عربي: ص١٣.

(١٢) انظر اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ص١٠٠.

(١٣) الحديث في صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ٣٨، وانظر اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ١٠٠.

(١٤) اصطلاحات الصوفية، الكاشاني: ص١٠٠.

(١٥) السابق: وقارن التعريفات للجرجاني: مادة محو.

(١٦) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٥٥٤/٢- ٥٥٥.

(١٧) وهي القسمة الثلاثية التي سبق أن أشرنا إليها عند القشيري.

(١٨) الفتوحات المكية، ابن عربي: ٥٥٢/٢- ٥٥٣.

(١٩) وهو الشيخ أحمد التجاني (ت١٢٣٠هـ).

(٢٠) موقع على الإنترنت: رباط الفقراء إلى الله تعالى.

(٢١) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي: ١٤٩٠/٢- ١٤٩١.

(٢٢) التعريفات، الجرجاني: ص٢١٧.

(٢٣) التصوف والفلسفة: ولتر ستيس، ص٢٧.

السماع

"السماع Audition": هو رياضة صوفية روحية، تعتمد، فى أبسط مظاهرها، على سماع الصوفى لقول مأثور، سواء كان قرآنًا أو حديثًا، أو شعرًا أو نثرًا، وتفهمه لهذا القول على نحو خاص، قد لا يشاركه فيه غيره، فإذا به ينفعل، وتستولى عليه أمارات الجذب والحركة الوجدية، وتتفتح أمامه أبواب الواردات الروحية، وتهب عليه نسمات الفيوضات الإلهية.

وحين بدأ عصر تدوين التراث الصوفى، وتقنين قواعده، عرض مؤرخو التصوف الإسلامى لتعريف السماع، من حيث الظاهر، ومن حيث الباطن، وفصلوا آلاته وجوارحه، كما عرضوا انتشار هذه الرياضة فى الأوساط الصوفية الإسلامية، وتعدد مشاربهم ومنازعهم فيها. ومن خلال ذلك، وضحت تيارات معينة، تشير إلى اتجاهات مختلفة فى فهم تراث السماع. ومن الممكن تصنيف أبرز هذه التيارات إلى تصنيفات ثلاثة، سنراها تباعًا.

- المعنى الظاهرى للسماع:

لا تسعفنا الموسوعات والمعاجم اللغوية العربية بمعنى صوفى، أو قريب منه، لهذا المصطلح "السماع"، والحقيقة أن كل المعانى[1] اللغوية التى أوردتها المعاجم العربية، إنما تدور حول "السمع والإنصات على أنه لم يشذ من بين هذه المعاجم سوى (لسان العرب)، الذى عرف " السماع " بعبارة تقربنا من مفهومه فى التصوف، وذلك حين يقول: "... كل ماالتذته الأذن من صوت حسن: سماع...، والسماع: الغناء..."[2].

أما الأستاذ ماكدونالد Macdonald فيوجز لنا، فى مقاله بدائرة المعارف الإسلامية، شتات المعانى المتفرقة لهذا المصطلح، فى مجالاته المختلفة، بقوله:" السماع مصدر مثل السمع، والسمع من الجذر س.م.ع، وهو يعنى السمع، وينتقل غالبا إلى الشيء المسموع، كالموسيقى، وسماع الموسيقى، وكذلك كالاستماع، بمعنى الإنصات.

ولا يأتى ذكر هذه اللفظة فى القرآن، لكنها من مفردات العربية القديمة حتى بمعناها (الغناء أو عزف الموسيقى).

ومن هنا كان القول والسمع أساس كل تصرف، فيقول ابن عربى"... ولما لم (يكن) الوجود، أعنى وجود العالم، غلا بالقول من الله، والسماع من العالم . لم يظهر وجود طرق السعادة وعلم الفرق بينها وبين طرق الشقاوة إلا بالقول الإلهى والسماع الكونى، فجاءت الرسل بالقول جميعهم، من قرآن وتوراة وإنجيل وزبور وصحف، فما ثم إلا قول وسماع، غير هذين لم يكن. فلولا القول ما علم مراد المريد، (و) ما يريده منا، ولولا السمع ما وصلنا إلى تحصيل ما قيل لنا. فبالقول نتصرف، وعن القول نتصرف مع السماع، فهما مرتبطان لا يصح استقلال واحد منهما دون الآخر. وهما نسبتان: فبالقول والسماع نعلم ما فى نفس الحق، إذ لا علم لنا إلا بإعلامه، وإعلامه بقوله..."[٣].

ومن الواضح ان القول الإلهى الذى يقصده ابن عربى هنا فيما يتعلق بالكون هو أولا: الأمر التكوينى "كن"... وهذا يعنى أن ابن عربى يرجع السماع إلى لحظة الخلق والتكوين وهو يقول شعرا:

أصل الوجود سماعنا من قول كن
فيه نكون، ونحن عين المنطق[٤].

كما يقول نثرا: "... فبالسماع وقع الخروج إلى الوجود من العدم..."[٥].

من لم ير تكوينه، وتكوين كل كائن من نفس الكوائن عند التوجه الإلهى لقول: كن، فلا يعول عليه، فإن لم يرها منبعثة عن الحق، عن قوله: كن، فلا يعول عليه[٦] فهذا إذن سماع تكوينى، على أننا إذا تمكنا من تصور القول الإلهى " كن " فى بدء الخلق، فمن الصعب أن نتصور سماع هذا القول من مخلوقات معدومة، لم تتكون بعد. ولكن ابن عربى يتحدث فى إطار فكرة " الأعيان الثابتة " المشهورة، هذه الأعيان الثابتة فى علم الله أزلا، وهى لا تظهر إلى الوجود الفعلى إلا بالأمر التكوينى، فهى موجودة بالقوة، وبالأمر التكوينى الإلهى يصح لها الوجود بالفعل، فسماعها إذن يكون وهى فى حالة الوجود بالقوة.

المعنى الباطنى للسماع:

فى الفقرة الحالية نصل إلى المعانى الباطنية للسماع، عن طريق تحليل العديد من تعريفات شيوخ التصوف الإسلامى،

وكذلك نتعرف على الآلات والحواس الباطنة التى استخدمها الصوفية فى هذا المجال، وغير ذلك من تفاصيل.

وأول هؤلاء الشيوخ هو (ذو النون المصرى)، المتوفى سنة ٢٤٥هـ أو سنة ٢٤٨هـ، وهو يُعرِّف السماع بقوله:"... وارد حق يزعج القلوب إلى الحق فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق[٧]. وهذا التعريف يتضمن كنه السماع " وارد حق " ووظيفته " إزعاج القلوب إلى الحق " ثم كيفية الإصغاء إليه، وما يترتب على هذه الكيفية، " فمن أصغى إليه بحق تحقق ومن أصغى إليه بنفس تزندق ".على أن استخدام ذى النون هنا لكلمة "يزعج" فى التعبير عن توجه القلوب نحو الحق، هو استخدام غريب، لا يتفق مع الشكل الخارجى للسماع، من حيث تناسق الصوت والنغم، على نحو ما سبق ذكره، وهذا يدفعنا إلى التساؤل: هل المقصود من السماع هو مجرد الصوت؟ أم أنه أمر آخر يتجاوز حسن الصوت أو قبحه؟

إن الهجويرى، المتوفى سنة ٤٦٥هـ يجيبنا على هذا التساؤل، فى سياق تعقيبه على تعريف ذى النون السابق، فيقول:"... إن هذا الصوفى الجليل لا يعنى أن السماع هو سبب الوصول إلى الله Attaining Unto God ولكنه يعنى أن السامع عليه أن يسمع الحقيقة الروحية، وليس مجرد الصوت، وأن وارد الحق ينبغى أن يستقر فى قلبه ويزعجه، ومن كان فى هذا السماع يتبع الحق، فإنه ينعم بالكشف على حين أن من يتبع نفسه سيحجب..."[٨].

ويؤكد أبو طالب المكى، المتوفى سنة ٣٨٦ هـ، هذا المعنى، بعبارة أكثر وضوحا، فيقول:"...والسامع المحق يأخذ المعانى من الصوت، ولا يلتفت إلى التنغيم بها فمن سمع على التشبيه والتمثيل: ألْحَدْ. ومن سمع على الهوى والشهوة: فقد لعب ولها ومن سمع باستخراج الفهم، على معانى صفات الحق، ونظر وتطرق، ودليل على آيات صدق: كان سامعًا على مزيد، وهذه طرائق أهل التوحيد[٩]".

"وإذا كان السماع ليس هو مجرد الصوت، وإنما هو الحقيقة الروحية، ومعانى صفات حق، الواردة على قلب السامع، لكى تستقر فيه، بحيث تجعله ينفض عنه كسله وتراخيه، تأهبا للوصول والتحقق . كان استعمال كلمة

ذى النون لكلمة " يزعج " مناسبا تماما للتعبير عن هذا المعنى[١٠].

ويزيدنا أبو يحيى زكريا الأنصارى، المتوفى سنة ٩٢٦هـ، تفصيلا فى مادة هذا التعريف، فيقول معرفا للسماع: "... هو الانتباه بالقلب إلى ما يحمد شرعا..."[١١].

ولا جرم أن استحضار الانتباه واصطناعه يسهل بوجود باعث، أو مزعج، وهو السماع. ومن هنا قيل إن: السماع لا يصلح " إلا لمن كانت له نفس ميتة، وقلب حى، فنفسه ذبحت بسيوف المجاهدة، وقلبه حى بنور الموافقة..."[١٢].

وينتقل الصوفية من القلوب إلى الأسرار، فيعرف أبو يعقوب النهرجورى المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، السماع بأنه " حال يبدى الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق"[١٣]. ويجيب أبو على الروز بارى، المتوفى سنة ٣٢٧ هـ، حين سئل عن السماع، بقوله: "مكاشفة الأسرار، إلى مشاهدة المحبوب"[١٤].

وينتقل الصوفية من الأسرار إلى بقية الحواس الباطنة، فيعرف بعضهم السماع بأنه " لطف غذاء الأرواح لأهل المعرفة، لأنه وصف يدق عن سائر الأعمال، ويدرك برقة الطبع لرقته، ويدرك بصفاء السر لصفائه ولطفه عند أهله..."[١٥].

ويتحدث أبو حسين السراج، المتوفى سنة ٣٢٠ هـ، عن ثمرة سماعه، فيقول: "... جال بى السماع فى ميدان من ميادين البهاء، فأوجدنى فى وجود الحق، عند العطاء، فأسقانى بكأس الصفاء، فأدركت به منازل الرضا، وأخرجنى إلى رياض النزهة والفضاء..."[١٦].

وهذه الاختلافات البينة فى النظر إلى معنى السماع، من حيث الظاهر والباطن، ومن حيث الحواس الظاهرة والباطنة المستخدمة فيه – تقتضى من الصوفى أن يتحرى الدقة فى مقامه من السماع، وفى فهمه لإشارات السماع، وإلا فهى الفتنة والمزالق الخطيرة.

ويقول الشبلى حين سئل عن السماع: "...ظاهره فتنة، وباطنه عبرة، فمن عرف الإشارة، حل له استماع العبرة، وإلا فقد استدعى الفتنة، وتعرض للبلية..."[١٧].

وكأن الشيخ إسماعيل الجبرتى اليمنى، يقول: "السماع هو الصفا الزلاق، والذى لا يثبت عليه إلا أقدام الرجال..."[١٨]، ويقول: "... السماع محك الرجال، فمن لا ورد له لا وارد له..."[١٩].

ومن هنا عرف إبن عربى السماع بانه: "

سر من أسرار الله تعالى فى الوجود... "[٢٠]

فالسماع إذن، وارد حق، وآلته الظاهرة الأساسية هى السمع، والباطنة هى القلب أو السر أو الروح. وثمراته لا تحصى، كما أن مخاطره جسام، على غير ذوى الإقدام، ولكى يتحقق به الصوفى، وينال ثمراته، فلابد له من " السماع: وهو الإصغاء، والاستماع، بحضور القلب "[٢١].

وهذه أوصاف أهل الحق، كما يقول أبو عثمان المغربى، المتوفى سنة ٣٧٣هـ.: "قلوب أهل الحق قلوب حاضرة، وأسماعهم أسماع مفتوحة "[٢٢].

وفى هذا السياق يبرز تعريف عبد الكريم الجيلى، تعريفا جامعا لكل هذه الخصائص التى طالعناها فى التعريفات والنصوص السابقة. ولا ينبغى أن يعترينا الدهش من ذلك، ولابد أن نألف اكتشاف أن الجيلى يمثل أقصى درجات التطور فى مفهوم مصطلح " السماع " فى كل مرحلة من مراحله، وتصنيف من تصنيفاته. ويرد تعريف الجيلى على النحو التالى:"... السماع: هو التلقى من الحق بالحق على طريقة الاستماع وهو الذكر الخفى... "[٢٣].

فالاستماع يكون بحضور القلب، والذكر الخفى هو ذكر السر، وهما أعلى درجات الحواس الباطنة. فكأن الجيلى، إذن، يقصد سماع الصوفى بكليته. وهذا هو ما أورده عبد الكريم الجيلى، نفسه، فى تعقيبه على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ (سورة ق: ٣٧) "... فالقلب فى الآية، يعنى: يفهم به عن الله، (أو ألقى السمع وهو شهيد) يعنى أنه يصغى بكليته، فيشهد ببصيرته، موقنًا ما يلقى إليه، إما ظاهرا أو باطنا. فعلم من ذلك أن حقيقة الذكرى لا تحصل إلا لمن كانت فيه إحدى الخصلتين... "[٢٤]. وهذا يعنى أن تعريف الجيلى هو أجمع تعريفات مصطلح "السماع "، وأشملها لخصائصه الظاهرة والباطنة.

تصنيفات السماع:

هناك تيار يتناول السماع من حيث مرتبة صاحب السماع فى الطريق الصوفى، أى من حيث كونه مريدًا مبتدئًا، ثم شيخًا، ثم خصوص الخصوص.

وهناك تيار آخر يتناول السماع من حيث تعلقه بمظاهر الطبيعة من أشياء ومخلوقات.

وهناك تيار ثالث يتناول السماع من

حيث تعلقه بالقرآن، أو بالقصائد والشعر عموما.

ومن الممكن أن يلتمس الباحث مزيدا من التيارات، لكن ما ذكرناه هو أبرزها وأهمها. فلدينا، إذن، ثلاثة تيارات أساسية، قوام ثلاثة تصنيفات رئيسية، نعرضها كالآتي:

أولا: التصنيف الأول: من حيث المرتبة في الطريق:

وإذا كان الطريق الصوفي له بداية، ووسط، ونهاية، فإن ذلك يفرض علينا تصنيفا ذا أقسام ثلاثة، بعدد أقسام مراحل الطريق الصوفي.

١- سماع المريدين والمبتدئين:

ويعرفنا أبو عثمان الحيري، المتوفى سنة ٢٩٨هـ، بغاية سماع أصحاب هذه المرتبة، فيقول: " إنهم يستدعون بذلك الأحوال الشريفة، وتخشى عليهم في ذلك الفتنة والمراءاة "[٢٥].

وفتن المريدين في السماع كثيرة، وقد زخرت بها كتب التراث الصوفي.

ويضع الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، إصبعه على موضع الفتنة في مثل هذه المعاني، فيقول: "... ينبغي إحكام قانون العلم في معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، وإلا خطر له من السماع في حق الله تعالى ما يستحيل عليه، ويكفر به. ففي سماع المريد المبتدئ خطر، إلا إذا لم ينزّل ما يسمع إلا على حاله، من حيث لا يتعلق بوصف الله تعالى، ومثال الخطأ فيه، هذا البيت بعينه فلو سمعه في نفسه، وهو يخاطب ربه عز وجل، فيضيف التلون إلى الله تعالى فيكفر.. ولعل الشاعر لم يرد به إلا نسبة محبوبه إلى التلون، في قبوله ورده، وتقريبه وإبعاده، وهذا هو المعنى.

فسماع هذا كذلك في حق الله تعالى كفر محض بل ينبغي أن يعلم أنه، سبحانه وتعالى: يلون ولا يتلون، ويغير ولا يتغير، بخلاف عباده، وذلك العلم يحصل للمريد باعتقاد تقليدي إيماني، ويحصل للعارف البصير بيقين كشفي حقيقي، وذلك من أعاجيب أوصاف الربوبية، وهو المغير من غير تغير، ولا يتصور ذلك إلا في حق الله تعالى، بل كل مغير سواه، فلا يغير ما لم يتغير.."[٢٦].

سماع المتوسطين، وهم العارفون الصديّقون، أو الخاصة: ويعرفنا بمقصدهم أبو عثمان الحيري، يطلبون الزيادة في أحوالهم، ويسمعون من ذلك ما يوافق أحوالهم وأوقاتهم..."[٢٧].

والصديقون هم أصحاب المرتبة التالية للمبتدئين. ولأنهم فى مرتبة متوسطة بين البدايات والنهايات، فإنهم يطلبون الزيادة فى أحوالهم، كى يبلغوا مرتبة الكمال.وهذا أمر عادي، ولكن المهم هو النصف الثانى من عبارة أبو عثمان الحيرى: "..ويسمعون من ذلك ما يوافق أحوالهم وأوقاتهم..." لأن هذا المنحى فى السماع أصبح منهجًا ثابتًا فى تفسير وفهم العديد من النصوص الصوفية الملغزة، التى أساء فهمها وتفسيرها بعض الباحثين المعاصرين كعبد الرحمن بدوى من الباحثين الشرقيين، ولوى ماسينيون luis massignon من الباحثين الغربيين[٢٨] على وفق مرتبته فى الطريق.

ويعزز السراج الطوسى هذا التعريف بتعريف آخر، ينقله عن بعضهم، فيقول أنهم "... يرجعون فيما يسمعون إلى مخاطبات أحوالهم وأوقاتهم ومقاماتهم، وهم مرتبطون بالعلم، ومطالبون بالصدق فيما يشيرون إليه من ذلك..."[٢٩].

ولأنهم يسمعون ما يوافق أحوالهم ومقاماتهم، وهى قلما تتفق، "... لأن الناس مختلفون فى طلب الله تعالى.."[٣٠]، على نحو ما يذكر الشيخ عبد الكريم الجيلى، فقد وقع الخلاف بينهم، لأن كلا يحمل المعنى

ويورد لنا الجيلى الكثير، والجم الغفير، فى هذا الميدان، فهو يقول بادئ ذى بدء: "... واعلم أن المستمعين، وإن اشتركوا فى سماع مجرد الألفاظ، فقد تباينوا فى سماع معانيها، فرب كلمة موضوعة لمعنى القرب، قد فهم منها معنى البعد، وبالعكس على قدر المقام والمستمع... ثم أعلم أن اختلاف الفهوم فيما يُسمع منوط بمقام السامع، كما تقدم ذكره، على قدر قابليته، لا يحسن أن يتعدى مقامه ضرورة، ومن هنا وقع الخلاف بين سائر العالمين، فى جميع ما اختلفوا فيه، لأن كلا يحمل المعنى على ما يقتضية أمره..."[٣١].

ويسترسل الجيلى فى تفصيل هذه النقطة، فلا يكتفى بذكر مرتبة الصوفى، بل يبين لنا دقائق السماع وفقا للمقامات والأحوال ".... فاعلم أن كل طائفة تأتى أمرا ما فهى مختلفة فى ذلك، ، فمنهم من يكمله، ومن يقرب من الكمال، ومن يقتصر على جزء منه، على قدر الاستعداد والقابلية التى جعلها الله فى عباده. فكذلك أهل السماع مختلفون فى حمل المعانى على قدرهم: فما من

يسمع فى مقام التوبة، كمن يسمع فى مقام العبادة، ولا من يسمع فى مقام التوكل، كمن يسمع فى مقام الرضا، ولا من يسمع فى مقام الرضا، كمن يسمع فى مقام المحبة، ولا من يسمع فى التلوين، كمن يسمع فى التمكين، لأن الناس مختلفون فى طلب الله تعالى... وكل سامع من هؤلاء له فيما يسمعه تأويل يليق بحاله[٣٢]..."

سماع أهل الكمال، وهم خصوص الخصوص:

ويصفهم السراج الطوسى فى اللمع بقوله:"والسمة الغالبة على أصحاب هذه المرتبة، هى عدم تأثرهم بالسماع ظاهرا وباطنا، لأنه لم تبق فيهم فضلة لطارق يطرقهم، ولوارد يرد عليهم، ولا يبقى من طبائعهم ونفوسهم وبشريتهم حاسة إلا وهى مبدلة ومهذبة، لا تأخذ من النغمات حظوظها، ولا تتلذذ بالأصوات الطيبة، ولا تتنعم بها، لأن همومهم مفردة، وأسرارهم طاهرة، وصفاتهم لا يعارضها كدورة الحس، وظلمات النفس، وتغيير البشرية، ومقارنة الإنسانية[٣٣]"

ومن سماتهم كذلك: سكون جوارحهم، وهدوء ظاهرهم فى السماع، برغم تواجد قلوبهم وتحركها.

ومن سماتهم، كذلك، أن يكون حالهم قبل السماع وبعده سواء:

ويستشهد السراج الطوسى على ذلك بقول أبى بكر الصديق، رضى الله عنه، حين سمع رجلا وهو يبكى عند قراءة القرآن، فقال:"هكذا كنا حتى قست القلوب "[٣٤].

أما قيام بعض الشيوخ بالرقص فى جلسات السماع، فيعلله السهروردى البغدادى، بأنه من باب " الموافقة للفقراء فى الحركة "[٣٥]، ولكنه يعده أمرا معيبا فى حق مكانة هؤلاء الشيوخ.

ولكن السراج الطوسى يبيح الرقص للمشايخ لعلة أخرى هى أنه "... يريد أن يغطى بذلك حاله على جلسائه وقرنائه"[٣٦]. وهذا الحال الأخير أقرب إلى حال طائفة الملامتية، الذين يظهرون حالا يخالف حقيقة باطنهم، حتى يخفون مقامهم الحقيقى، ضنا به على الإفشاء.

وهذا هو نهاية التصنيف الحالى، وننتقل إلى التصنيف التالى:

ثانيا: التصنيف الثانى: من حيث الكون والمخلوقات:

يعول هذا التصنيف على السماع فى

عناصر الكون والجمادات غير الحية، وفى مخلوقات الله الحية، من غير الإنسان، كالطير والحيوان والنبات. وهذا يعنى أن لدينا قسمين رئيسيين، وأن هناك قسمًا ثالثًا غير رئيسى: القسم الرئيسى الأول: خاص بالأشياء غير الحية، أما القسم الرئيسى الثانى: فهو خاص بالأشياء الحية، فيما عدا الإنسان. أما القسم الثالث والأخير، وهو غير رئيسى، فإنه يتعلق بعنصر من عناصر الطبيعة، وهى " الرياح ".

١- السماع فى الأشياء غير الحية:

ولا يدخل فى هذا الباب تسبيح الحصى بين يدى رسول الله ﷺ، وكذلك حنين الجذع، وغير ذلك وذاك مما هو مشهور من تفاعل الجمادات مع مقام النبوة الكريم، فهى من باب المعجزات، على نحو ما اعتبرها القاضى عياض[٣٧].

ولأن التراث القصصى للصوفية الأوائل، فى هذا المجال، يبدو ضخما، كالعادة، فسنجتزئ منه بالقدر اليسير الذى يوضح لنا مفهوم هذا القسم.

فيذكر السراج الطوسى تسبيح " القصعة " بين يدى الصحابى أبى الدرداء، والصحابى سلمان الفارسى، حتى سمعا تسبيحها[٣٨].

ويذكر الكلاباذى، المتوفى سنة ٣٩٠ هـ، عن أبى عبد الله محمد بن سعدان، عن بعض الكبراء، قوله: كنت يوما جالسا بحذاء البيت، فسمعت أنينا من البيت: ياجدار! تنح عن طريق أوليائى وأحبائى!! فمن زارك بك، طاف حولك، ومن زارنى بى، طاف عندى[٣٩].

وهذه القصة تذكرنا بالقصة التى أوردها الجامى، عن جعفر الخلدى، عن محمد بن خالد الآجرى أنه قال: "... كنت مشغولا بعمل الأجر، فيوما مشيت بين اللبنات، قال: فسمعت لبنا يقول للبن آخر: السلام عليك! فى هذه الليلة أدخل فى النار! ن قال: فمنعت الخدام أن يدخلوا شيئا منه النار، وتركت، بعد ذلك، هذه الصنعة "[٤٠].

ويذكر اليافعى، المتوفى سنة ٧٦٨هـ، إن بعض الفقهاء أنكر على بعض الصوفية، وقال: " لم تسمع الجلاجل؟ يعنى التى فى الدف.قال الصوفى: والله ما أسمع جلاجل، وإنما اسمعها تقول: الله، الله! " ويعقب اليافعى على هذه الواقعة بقوله: قلت: هذا سماع من يسمع بحق، وأما سماع من يسمع بلهو وباطل، فينطلق إليه

اللهو بما يناسب حاله[٤١]. وهذا التعليق يعود بنا إلى ما ذكره في التصنيف الأول.

ويروى عن على بن أبى طالب، رضى الله عنه، أنه سمع صوت ناقوس، فقال لأصحابه: " أتدرون ما يقول هذا؟ فقالوا: لا، قال: إنه يقول:

سبحان الله حقا حقا!

إن المولى صمد يبقى! "[٤٢].

٢- السماع فى الأشياء الحية:

ويتفرغ هذا القسم، وفقا لنوعية مادته، إلى ثلاثة فروع، سماعية: فمنها ما يتعلق بسماع الطير، ومنها ما يتعلق بسماع الحيوان، ومنها ما يتعلق بسماع النبات، وهو آخر فروع هذا القسم.

أ) سماع الطير:

فيذكر الكلاباذى، عن أبى بكر ابن مجاهد، عن بعض الأصحاب قوله: خرجت يوما إلى نيل واسط، فإذا انا بطير ابيض فى وسط الماء، وهو يقول: " سبحان الله على غفلة الناس! "[٤٣]. ويقص علينا الشيخ أبو الربيع المالقى، رضى الله عنه، فيقول: كنت فى بعض سياحاتى منفردا فقيض الله لى طيرا، إذا كان الليل ينزل قريبا منى، يبيت يسامرنى، فكنت أسمعه فى الليل ينطق قائلا: يا قدوس يا قدوس!، فإذا أصبح صفق بجناحيه، وقال: " سبحان الرزاق! "[٤٤].

ب) سماع الحيوان:

ويقص السراج الطوسى عن أبى سليمان الخوَّاص، حين يقول: " كنت راكبا حمارا لى يوما، وكان يؤذيه الذباب، فيطأطئ رأسه، فكنت أضرب رأسه بخشبة كانت فى يدى، فرفع الحمار رأسه إلى، وقال: أضرب! فإنك هو ذا تضرب على رأسك! "[٤٥] ولغرابة هذه الواقعة أورد السراج الطوسى أحد الأصحاب، وهو يراجع الصوفى، صاحب الواقعة، "... فقال أبو عبد الله: فقلت لأبى سليمان، وقع لك ذلك، أو سمعته؟ فقال: سمعته يقول: "كما تسمعنى!"

ج) سماع النبات:

. ويورد اليافعى رواية عن الشبلى أنه قال: "... اعتقدت وقتا أنى لا آكل إلا من الحلال، فكنت أدور فى البرارى، فرأيت شجرة تين، فمددت يدى إليها لآكل، فنادتنى الشجرة: إحفظ عليك عقدت! لا تأكل منى، فإنى ليهودى! "[٤٦].

وإذا كانت هذه الواقعة تظهر الشجرة وهى تنبه الشبلى لكى لا يأكل منها، حفاظا على عهده مع الله، فهناك

واقعة أخرى يتبين منها رغبة شجرة أخرى فى أن يتناول الصوفية من ثمرها، استفادة من بركتهم وعطفهم: فيقص محمد بن المبارك الصورى قائلا: " كنت مع إبراهيم بن أدهم فى طريق بيت المقدس، فنزلنا وقت القيلولة، تحت شجرة رمانة، فصلينا ركعات، وسمعت صوتا من أصل تلك الرمانة يقول: يا أبا إسحاق! أكرمنا بأن تأكل منا شيئا! فطأطأ إبراهيم رأسه، فقال الصوت (ثلاث مرات) ثم قال: يا محمد، كن شفيعنا إليه ليتناول منا شيئًا، فقلت له: يا أبا إسحق! لقد سمعت، فقام، وأخذ رمانتين، فأكل واحدة، وناولنى الأخرى، فأكلتها وهى حامضة، وكانت شجرة قصيرة، فلما رجعنا من زيارتنا، إذا هى شجرة عالية، ورمانها حلو، وهى تثمر فى كل عام مرتين، وسموها رمانة العابدين "(٤٧).

ج) سماع الريح:

وهذا النوع من السماع يمثل تيارا ضعيفا، ولم تذكر المصادر الصوفية القديمة عنه الكثير، وقد ظفرنا بمثال له يكاد يكون فريدا، وتمثله القصة التالية:

فيذكر الجامى، المتوفى سنة ٨٩٨هـ، أن أبا حمزة الخراسانى، المتوفى سنة ٢٩٠ هـ " سمع صوت الرياح فحصل له الوجد... " ويوما كان فى بيت الحارث المحاسبى المتوفى سنة ٢٤٥هـ، "فسمع صوت الرياح أيضًا، فحصل له الوجد، فقال: عز الله جل جلاله! فقال الحارث المحاسبى: كيف هذا الحال؟ بين لى وإلا قتلك؟! فقال أبو حمزة: يا مسكين! اخلط النخالة والرماد، وكل مدة من السنين حتى يتبين لك هذه المسألة "(٤٨).

ومغزى القصة يوحى بإنكار الحارث المحاسبى هذا اللون من السماع ما لم يعرف سره، فما كان من أبى حمزة إلا أن علق المعرفة على شرط شديد الصعوبة فى تحققه وتحمله، ولكن القشيرى يورد نصا شاملا لأنواع السماع، نقلا عن أبى عثمان المغربى، فيقول: "من ادعى السماع، ولم يسمع صوت الطيور، وصرير الباب، وتصفيق الرياح، فهو فقير مدع "(٤٩).

أما من حيث سماع الصوفى لكلام المخلوقات:

فيعلل الجيلى قدرة الصوفى على ممارسة هذا اللون من الكشف السماعى، بفكرته عن التجليات الإلهية، فهو يعتبر أن هذا الصوفى قد تجلى الله

عليه بصفة السمع، فإذا هو يسمع كل شيء، وقد خبر الجيلي هذا التجلي، فوصفه بدقة قائلا: "... ومنهم من تجلى الله عليه بصفة السمع، فيسمع نطق الجمادات والنباتات والحيوانات، وكلام الملائكة، واختلاف اللغات، وكان البعيد عنده كالقريب، وذلك أنه لما تجلى الله له بصفة السمع، سمع بقوة أحدية تلك الصفة، اختلاف تلك اللغات، وهمس الجمادات والنباتات. وفي هذا التجلي سمعت علم الرحمانية من الرحمن، فتعلمت قراءة القرآن، فكنت الرطل، وكان الميزان.. وهذا لا يفهمه إلا أهل القرآن، الذين هم أهل الله وخاصته..."[٥٠].

السماع في القرآن، أو في الأشعار، أو في كليهما: وهذا يعني أن هذا التصنيف يعول، حسبما ورد في العنوان، على مجالات ثلاثة:

أ) السماع في القرآن:

وبادئ ذي بدء، لابد أن ننوه بان جمهور الصوفية يتحسب إلى حد بعيد من الاقتراب من السماع في القرآن عمليا لشدة وطأة روحانيات هذا الكتاب الكريم، ومع ذلك فإنهم تناولوا هذا المجال نظريا، ومن هنا، نرى السراج الطوسي يقسم أصحاب هذا السماع إلى قسمين:

القسم الأول:

سماع ينقصه التدبر وحضور القلب، وقد وصفهم الله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَٱتَّبَعُوٓا۟ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ (محمد: ١٦) فهؤلاء كانوا يستمعون القرآن بآذانهم، ولم يعتبروا بحضور قلوبهم، فذمهم الله تعالى بذلك، وطبع على قلوبهم[٥١]. وقد حذر الله سبحانه من محاكاتهم، والتأسي بهم، فقال تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴾ (الأنفال:٢١).

القسم الثاني:

سماع التدبر وحضور القلب، وقد وصف القرآن أصحاب هذا السماع بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴾ (المائدة: ٨٣). فهؤلاء هم الذين سمعوا القرآن، لأنهم حضروا بقلوبهم عند

استماعهم القرآن، فمدحهم الله تعالى بذلك[52].

وإذن، فالمعول عليه، حسب قول السراج، عند استماع القرآن، هو: حضور القلب، والتدبر، والتفكر، والتذكر، وعلى ما يصادف قلب السامع من قراءته، فيكون الغالب على وقته فى استماعه القرآن فإذا لم يكن له حال، ولم يكن فى قلبه وجد يطرقه ما سمعه من القرآن، ويوافقه، ويزعجه، فمثل ﴿ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنۡعِقُ بِمَا لَا يَسۡمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكۡمٌ عُمۡىٌ فَهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ ﴿١٧١﴾ ﴾ (البقرة: ١٧١)[53].

ووقائع الصوفية فى ذلك كثيرة جدا، نجتزئ منها بالنماذج التالية:

- فيذكر السراج أن "زرارة بن أوفى، من الصحابة، أم بالناس، فقرأ آية من كتاب الله، فصعق، ومات "[54]. وشهق أبو جهير، من التابعين، ومات حين قرأ عليه صالح المرى[55] وكان للفضيل ابن عياض، المتوفى سنة ١٨٧ هـ، ولد اسمه على، وكان أقوى منه فى الزهد والتقوى والعبادة، فقرأ قارئ عند زمزم ﴿ وَتَرَى ٱلۡمُجۡرِمِينَ يَوۡمَئِذٖ مُّقَرَّنِينَ فِى ٱلۡأَصۡفَادِ ﴾ (إبراهيم: ٤٩)، فسمعه، فزعق، وخر ميتا.

- قال شيخ الإسلام: من المحب إشارة، ومن العارف بذل الروح)[56].

- والتراث الصوفى استوفى كل جوانب هذا المجال، ووصف ما لا يحصى من ألوان ردود الفعل الروحانية العنيفة، التى تصل إلى موت صاحبها أو تكاد[57]. خاصة فى نقد أهل السلف لتصنع " الغلبة والوجد " وافتعالهما. ومع ذلك، فقد أبدع بعض كبار القوم معراجا لتلاوة القرآن، يعول على حلاوة الاستماع، ودرجته، وليدة حضور القلب، والغيبة عن حظوط الدنيا والنفس، بقوة المشاهدة، وصفاء الذكر. فيذكر الشعرانى، المتوفى سنة ٩٧٣ هـ، صورة أكثر حيوية وملائمة للسياق الحالى، مما ذكره السراج الطوسى[58]، فيقول: "... كان مسلم الخواص يقول: كنت أقرأ القرآن فلا أجد له حلاوة، فقلت لنفسى: اقرئية كأنك تسمعيه من رسول الله ﷺ، فجاءت حلاوته، ثم أردت زيادة فقلت: اقرئية كأنك تسمعنه من جبريل عليه السلام، ينزل به على النبى صلى الله عليه وسلم، فزادت حلاوته، ثم قلت: اقرئية كأنك تسمعيه من رب العالمين، فجاءت الحلاوة كلها.. "[59].

- فهذا المعراج يتدرج فى الحلاوة،

من حيث كون القرآن مقروءًا من فم الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم من فم جبريل عليه السلام ،يقرأه على محمد صلى الله عليه وسلم، ثم من الحق تبارك وتعالى، رب العالمين. فنص الإمام الشعرانى هنا يعكس تجربة روحية شخصية لمسلم الخواص، على حين أن نص السراج الطوسى نقلا عن أبى سعيد الخراز، يعول فى معراجه على تدبر واستنباط بعض آيات القرآن الكريم، من مثل قوله تعالى، وصفا لقراءة جبريل، ونزوله بالقرآن على النبى ﷺ ﴿ وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ ﴾ (الشعراء: ١٩٢-١٩٣) ومن مثل قوله تعالى، وصفا للسماع من الحق ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾ ﴾ (الزمر: ١) وانظر سورة الإسراء / الآية ٨٢، وانظر غافر / آية ١- ٢. ومع أن استناد الخراز إلى تدبر الآيات الكريمة يعد أوثق وأمن منهجيا وعقديا، إلا أن إدخال الخواص عنصر " الحلاوة" لا يعنى تجاهل توثيق الخراز، لكنى أعتقد أن الخواص يقصد إضافة عنصر " الحلاوة " إلى عنصر تدبر آيات القرآن، الذى أصبح فى عصره عنصرا شائعًا مسلمًا به، فكان ما كان[٦٠].

ب- السماع فى الأشعار وفى القرآن:

وهذا يعنى أنه لا يوجد هنا سوى قسم واحد يجمع السماع فى الأشعار وفى القرآن سويا، وبذلك يكون مجموع مجالات هذا التصنيف لا يتجاوز الاثنين لتداخل مجال الأشعار مع مجال السماع فى القرآن.

وهناك تيار ظاهر فى التراث الصوفى القديم، يمثل أرباب التصوف، الذين اختاروا سماع القصائد وأبيات الشعر، وفضلوها على السماع فى القرآن، ليس لأفضلية الأول على الثانى، بالطبع، وإنما بسبب خطورة نتائج سماع القرآن على الصوفى المستمع، وهم يستندون فى ذلك الاختيار والتفضيل إلى براهين وحجج عديدة، نسوقها هنا على النحو التالى:

١- القرآن كلام الله، وكلامه صفته، وهو حق لا يطيقه البشر إذا بدا، لأنه غير مخلوق، لا تطيقه الصفات المخلوقة.. فلو أنزله الله تعالى على القلوب بحقائقه، وكشفت للقلوب ذرة من التعظيم والهيبة عند تلاوته، لتصدعت وذهلت، ودهشت وتحيرت[٦١].

٢- قد لا يجد المرء رقة فى قلبه عند تلاوته القرآن، فإذا اجتمع مع التلاوة صوت حسن، أو نغمة طيبة شجية، وجد

الرقة، وتلذذ بالاستماع، ثم إذا تكرر ذلك فى غير القرآن: علم أن ما ظنه من الرقة والصفاء والتلذذ والوجد من القرآن، لو كان كذلك، لما انقطع منهم على الدوام فى حين التلاوة والقراءة[٦٢] أى أن السبب هو النغمة وليس مادة السماع مضمونة.

٣- النغمات الطيبة موافقة للطبائع، وكذلك السماع، وإن كان أهله متفاوتين فى درجاتهم وتخصيصهم، فإن فيه موافقة للطبع، وحظا للنفس، وتنعما للروح لتشاكله بتلك اللطيفة، التى جُعلت من الأصوات الحسنة، والنغمات الطيبة، والأشعار فيها معان دقيقة، ورقة وفصاحة، ولطافة وإشارات، ونسبتها كلها نسبة الحظوظ لا نسبة الحقوق... أما القرآن فهو كلام الله، ونسبته نسبة الحقوق، لا نسبة الحظوظ... فإذا طبقت هذه الأصوات والنغمات، على هذه القصائد والأبيات، يشاكل بعضها بعضها، بموافقتها ومجانستها، تكون أقرب إلى الحظوظ، وأخفت محملا على السرائر والقلوب، وأقل خطرا لتشاكل المخلوق بالمخلوق[٦٣].

٤- من الظاهر قول النبى ﷺ: «إن من الشعر لحكمة»، وفى موضع آخر: «الحكمة ضالة المؤمن»[٦٤].

فاختيار الصوفية سماع الشعر، إذن، هو اختيار يراعى حرمة القرآن وتعظيم ما فيه من الخطر " لأنه حق، والنفوس تخنس عندها، وتموت عن حركاتها، وتفنى عن حظوظها وتنعمها، إذا أشرقت عليها أنوار الحقوق بتشعشعها، وأبدت عن معانيها، فقالوا: مادامت البشرية باقية ونحن بصفاتنا وحظوظنا وأرواحنا، متنغمة بالنغمات الشجية، والأصول الطيبة، فانبساطنا بمشاهدة بقاء هذه الحظوظ أولى من انبساطنا بذلك إلى كلام الله عز وجل، الذى هو صفته وكلامه، الذى منه بدأ، وإليه يعود[٦٥].

ومن المؤسف أن يكون ذلك موقف الصوفية الأوائل من هذه القضية، وإن كانت النصوص السابقة فى سماع القرآن، تجعلنا نوافق، إلى حد معين، على وجهة نظرها أمام خطورة نتائج سماع القرآن، التى بدت فى تجارب الصوفية المذكورين.

وقد سئل أبو مسلم الخواص: "ما بال الإنسان يتحرك عند سماع غير القرآن ولا يجد ذلك فى سماع القرآن؟ فقال: لان

سماع القرآن صدمة، لا يمكن لأحد أن يتحرك فيه لشدة غلبته، وسماع القوال ترويح، فيتحرك فيه.."(٦٦).

على أن ابن عربى، لا يأخذ بمنطق هؤلاء الصوفية، وينتقدهم بشدة بالغة، فى سياق حديثه عن أصحاب السماع المقيد بالنغمات، فيما يقابل أصحاب السماع المطلق، ويعتبرهم مدعين ومتصنعين ويستدل على ادعائهم وتصنعهم باختبار عملى واقعى نخضعهم له: فهو يسأل أحدهم عن المعنى الذى حركه عند سماع القرآن، وعند معرفته يتلو على هذا السامع آية من القرآن تشتمل على هذا المعنى عينه الذى ذكره صاحبنا، فإذا به لا يتحرك، ولا يأخذه الحال:" فما أشد فضيحته فى دعواه! فقل له: يا أخى هذا المعنى بعينه، هو الذى ذكرت لى أنه حركك فى السماع البارحة، لما جاء به القوال فى شعره، بنغمته الطيبة. فلأى معنى سرى فيك الحال البارحة، وهذا المعنى موجود فيما قد وصفته لك، وسقته بكلام الحق تعالى، الذى هو أعلى وأصدق، وما رأيتك تهتز مع الاستحسان، وحصول الفهم، وكنت البارحة (يتخبطك الشيطان من المس) كما قال الله تعالى، وحجبك عن عين الفهم السماع الطبيعى، فما حصل لك فى سماعك إلا الجهل بك — فمن لا يفرق بين فهم وحركة، كيف يرجى فلاحه؟(٦٧).

والشيخ عبد الكريم الجيلى لا يتوافق مع ابن عربى فى هجومه المسرف على الذين يتحركون عند سماع الشعر من القوال، ولا يتحركون عند سماع القرآن، لأن الجيلى يعتبر أن الفهم واحد فى الاثنين، مادام أن الفهم فتح من الله تعالى، على النحو الذى قد رأيناه.

فابن عربى حين يميز بين شكل الحركة فى (السماع الطبيعى)، وهو السماع المقيد بالنغمات، وبين شكل الحركة فى السماع الإلهى، وهو السماع المطلق، فإن ذلك يعنى رفض ابن عربى للحركة مطلقا:"... فالسماع من عين الفهم هو السماع الإلهى، وإذا ورد على صاحبه، وكان قويًا لما يرد به من الإجمال — فغاية فعله فى الجسم أن يضجعه لا غير، ويغيبه عن إحساسه، ولا يصدر عنه حركة أصلا، بوجه من الوجوه، سواء كان من الرجال الأكابر أو الصغار. هذا حكم الوارد الإلهى للقوى، وهو الفارق بينه وبين حكم الوارد الطبيعى، فإن الوارد

الطبيعى تحركه الحركة الدورية، والهيمان، والتخبط، فعل المجنون..." [٦٨].

فإن الجيلى يجعل الحركة أساسا مكينا من أسس مفهومه عن السماع، ويقدم لنا الحركة من جانبين مختلفين:

أ) الحركة من حيث الشكل، وهذه تنقسم إلى ثلاثة أقسام: حركة طبيعية، حركة روحية، حركة رحمانية.

ب) الحركة من حيث الباعث، وهذه تنقسم إلى تسعة أقسام[٦٩] فسنكتفى بإحالة القارئ إلى مظان هذا التفصيل[٧٠].

أ.د/ نجاح الغنيمى



الهوامش:

(١)انظر مادة " سمع " فى المعاجم والقواميس العربية.

(٢)ابن منظور: لسان العرب، مادة " سمع " ٨ / ١٦٥، بيروت ١٩٥٦ م.

(٣)السابق

(٤)الفتوحات، ٢ /٤٨٣.

(٥)التجليات، ص٤٨.

(٦)رسالة لا يعول عليه، ص٢٠.

(٧)اللمع، ص ٣٤٢، القشيرية، ص ١٦٨، إحياء علوم الدين، ٢٥٧/٢.

(٨)كشف المحجوب، ص ٤٠٤ ويلاحظ أن الأستاذ نيكلسون **NICHOLSON** يترجم عبارة ذى النون "يزعج القلوب إلى الحق " كالآتى: **Stirs the heart to seek God** أى " يحرك القلب للبحث عن الله " وهى ترجمة غير دقيقة.

(٩)قوت القلوب، ٢/ ١٢١.

(١٠)وقد شاع استعمال لفظة " يزعج " بين الصوفية التالين لذى النون، وفيهم ابن الجوزى، الخصم اللدود للتصوف والسماع، انظر: تلبيس إبليس، وانظر النصوص الواردة فى الصفحات ٢١٩، ٢٣٥- ٢٣٧. أما الغزالى فقد جعل ذلك تعبيرا عن الوجد "... فكأنه عبر عن الوجد بانزعاج القلوب إلى الحق، وهو الذى يجده عند ورود وارد السماع..." إحياء علوم الدين: ٢ / ٢٥٧، ويورد السهروردى البغدادى نقد الحصرى لتعبير ذى النون: " ما أدون حال من يحتاج إلى مزعج يزعجه.." عوارف المعارف، ص١٣٨.

(١١)شرح الرسالة القشيرية، هامش ص ١٦٦.

(١٢)السابق ص ١٦٨، روض الرياحين: ص ٣١٧.

(١٣)اللمع: ص٣٤٢، القشيرية: ص١٦٨.

(١٤)القشيرية: ص ١٧٠.

(١٥)اللمع: ص٣٤٢، القشيرية: ص١٦٨، مسألة السماع لابن رجب الحنبلى، ق٨ظ.

(١٦)اللمع: ص٣٤٢.

(١٧)القشيرية: ص١٦٨، اللمع: ص٣٤٢

(١٨)الشرجى: طبقات الخواص، ص٣٩، ويسند أبو طالب المكى هذه العبارة إلى الخضر فيما نقل عنه فى منام، ويوردها " الصفا الزلال " قوت القلوب: ١٢٢/٢، وكذلك الغزالى " الصفو الزلال " الإحياء: ٢٥٥/٢، وابن رجب الحنبلى " الزلال الصفاء"، ق٩و.

(١٩)الشرجى: المصدر السابق، ص٣٩.

(٢٠)التدبيرات الإلهية، ص ٢٢٣.

(٢١)اللمع: ص ٣٤٢.

(٢٢)القشيرية: ص ١٦٩.

(٢٣)غنية أرباب السماع: مخطوط، ق ١٧٠ و.

(٢٤)غنية أرباب السماع، ق ٧٦ ظ.

(٢٥)هناك اختلاف في اسم ولقب هذا الصوفي: " أبو عثمان سعيد بن عثمان الرازي الواعظ " اللمع: ص٣٤٩، " أبو عثمان الخيري " روض الرياحين، ص ٢٨١، " الحيري " نشر المحاسن: ص ٣١٧، وانظر القشيري: ص ١٦٩.

(٢٦)الإحياء: ٢ /٢٥٤- ٢٥٥.

(٢٧)اللمع: ص ٣٤٩، القشيرية: ص١٦٩، روض الرياحين: ص ٢٨١ نشر المحاسن: ص ٣١٧.

(٢٨)انظر: نجاح الغنيمي: انظار صوفية حول بعض آيات في القرآن الكريم: مجلة الزهراء: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية بنات، ج الأزهر، عدد ١ سنة ١٩٨١: ص ١٢٩ - ٢٥٦ وهي ترجمة عربية لبحث كتبته بالإنجليزية ابتداء، وعنوانه:

Some sufi speculations on some eschatological verses of the quran.

وقد ألقيته بنفسي كممثل لجامعة الأزهر إلى المؤتمر العالمي للقرآن الكريم من خلال أربعة عشر قرنا عقد في كانبرا، استراليا، الجامعة القومية الأسترالية من ٨- ١٥ مايو ١٩٨٠م، وقد نشر النص الإنجليزي بالمجلة التاريخية المصرية، القاهرة ١٩٨٤م. وانظر كذلك: ابن عربي وقراءة جديدة لحلاج ماسينيون: لنفس كاتب السطور: بحث بالإنجليزية والفرنسية لمؤتمر الأديان، بكندا، كويبك، في ٦ من مايو ٢٠٠٦م. تحت الطبع.

Ibn arobi'snew reading of massig non's al – hallj: atextual and analytical study.

(٢٩)اللمع: ص ٣٥١

(٣٠)الجيلي: غنية أرباب السماع: مخطوط، ق ٧٨و.

(٣١)المصدر السابق: ق ٧٦ ظ، ٧٧ظ.

(٣٢)نفس المصدر: ق ٧٨و، ٧٩و.

(٣٣)اللمع: ص ٣٦٦.

(٣٤)انظر: اللمع: ص ٣٦٥- ٣٦٦، عوارف: ص ١٤٠.

(٣٥)عوارف المعارف: ص ١٢٩ - ١٣٠، نشر المحاسن: ص ٣٢٤.

(٣٦)اللمع: ص ٣٦٣ ولفظة أبي سعيد الخراز في قوله " أنا الشيخ الزفان " تعني "الراقص" انظر: المصباح المنير، مادة " زفن ".

(٣٧)انظر: الشفاء، ٢٥٣/١ وما بعدها.

(٣٨)اللمع: ص ٣٩٧.

(٣٩)التعرف: ص١٦٠.

(٤٠)نفحات الأنس: ق ٢٨و.

(٤١)نشر المحاسن: ص ٣١٩، روض الرياحين: ص ٢٧٩.

(٤٢)القشيرية: ص ١٧٢ ، نشر المحاسن: ص ٣٢٠، روض الرياحين: ٢٧٩.

(٤٣)التعرف: ص١٦٠.

(٤٤)روض الرياحين: ص٢٧١.

(٤٥)اللمع: ص ٣٩١.

(٤٦)روض الرياحين: ص ٣٠٦.

(٤٧)السابق: ص ٢٥٨.

(٤٨)نفحات الأنس: ق ٤٢و.

(٤٩)القشيرية: ص١٩٦.

(٥٠)الإنسان الكامل: ١ /٦٤.

(٥١)اللمع: ص ٣٥٣.

(٥٢) السابق.

(٥٣)المصدر السابق: ص ٣٥٥.

(٥٤)اللمع: ص ٣٥٤.

(٥٥) السابق.

(٥٦)ملا جامى: نفحات الأنس: ق ٢٣و.

(٥٧)انظر: أبو نعيم الأصفهانى: حلية الأولياء: ٤١/١، ، الفتوحات: ٣ /٢٩٧، نفحات الأنس: ق٢٦، القشيرية ص١٧٠/ عوارف المعارف ص١١٦، ١٣٦، ١٢٧، التفرق ص١١٣- ١١٤.

(٥٨)انظر: اللمع: ص ١١٤، والطوسى هنا ينقل عن أبى سعيد الخراز.

(٥٩)انظـــر: الطبقـــات الكـــبرى: ٥٢/١ وانظـــر: MASSIGNON,ESS.P.٢٧,LAPASSION ,P.718

(انظر تعقيب السراج الطوسى على هذا المعراج، اللمع: ص ١١٥، وربطه التدبر بفكرة " الغيب " واستئناسه به فى ذلك بتعقيب أبى سعيد الأعرابى والخراز، نفس المصدر والموضع، وانظر اختلاف وجهه نظر المفسرين فى فهم " الغيب " مع نظرة الصوفية، انظر تفسير البيضاوى: ص ٨ واتفاق الجيلى مع رأى الصوفية فى معنى " الغيب " وإن آثر التعبير بمصطلح " القرآنية "، وانظر: الجيلى: الكهف والرقيم: ص ٢٢، وصلة ذلك بالشهود وربطها به، وانظر المصدر السابق: ص ٢٤- ٢٥، الكمالات الإلهية: ق ٥٠ ظ وانظر بحثى للدكتوارة: ص ٣٦٧- ٣٧١.٦٠)

(٦١)اللمع: ص٢٥٦.

(٦٢) السابق.

(٦٣)السابق: ٣٥٧.

(٦٤)نفس المصدر، ص ٣٥٦، وانظر تخريج الحديثين، ص ٦١٢.

(٦٥)نفس المصدر، ص ٣٥٧.

(٦٦)الفتوحات المكية ١ /٢١٠- ٢١١، وانظر عثمان ٢/٣٠٠- ٣٠١ وانظر قراءته المختلفة للعبارة الواردة في ص ٣١٠ س٤: "وحجبك عين الفهم عن السماع الطبيعى..."

(٦٧)المصدر السابق، ونفس المواضع.

(٦٨)المصدر السابق، ونفس المواضع.

(٦٩)CF.DAGMARMANN,P.30–7

(٧٠)انظر: بحثى للدكتوراه ص ٣٧٥ وما بعدها.

المصادر والمراجع:

(١) - ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم الأنصارى، المتوفى ٧١١هـ):

ـ لسان العرب، ط. بيروت ١٩٥٦م.

(٢)ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM , ART. SAMA,VOL IV,P.120-127.

(٣) AL- HUJWIRY, A.B.UTHMAN AL – JULABI.: THE KASHF – AL MAHJUB. ENGLISH -TRANSLATION AND ED. LY NICHOLSON, R.A. LONDON 1967 (NEW ED.).

حين أعددت بحثى للدكتوراة لم يكن نص (كشف المحجوب) متيسراً إلا فى ترجمته الإنجليزية، وتمت ترجمته على العربية، عن النسخة الإنجليزية للأستاذ محمود أحمد ماضى أبو العزايم، نشر دار التراث العربى بالقاهرة عام ١٩٧٦م، أما الترجمة عن الفارسية مباشرة، والتى قامت بها الدكتورة سعاد عبد الهادى قنديل، فلم تظهر كاملة إلا فى عام ١٩٨٠م. عن دار النهضة العربية، بيروت. لذا إعتمدت فى هذا الوقت المبكر، فيما قبل ١٩٧٦ م. على النص الإنجليزى للأستاذ نيكسون، ولم أجد حتى الآن ثمة اختلاف يُذكر.

٤ – الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد، حجة الإسلام، المتوفى ٥٠٥هـ):

- المنقذ من الضلال، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ط القاهرة الأنجلو ١٩٦٤م.

إحياء علوم الدين.ط القاهرة ١٩٣٣م.فى ٤ مجلدات.

٥ ـ السراج الطوسى (أبو نصر , المتوفى٣٧٨ هـ.):

ـ كتاب اللمع. تحقيق د. عبد الحليم محمود , القاهرة ١٩٦٠ م

٦ ـ القشيرى (عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة بن محمد ,المتوفى ٤١٥ هـ)

ـ الرسالة القشيرية. ط. القاهرة , مصطفى الحلبى ١٩٥٩ م.

٧ ـ السهروردى البغدادى (أبو جعفر عمر بن محمد بن عبد الله ,المتوفى ٦٣٢ هـ).

ـ عوارف المعارف. ط.القاهرة , د. ت.

٨ ـ اليافعى اليمنى (أبو محمد عبد الله بن أسعد بن على بن سليمان عفيف الدين , المتوفى ٧٦٨ هـ):

- نشر المحاسن الغالية . فى فضل المشايخ الصوفية أصحاب المقامات العالية.ط القاهرة . مصطفى الحلبى ١٩٦١ م.

ـ روض الرياحين .فى حكايات الصالحين .الملقب نزهة العيون النواظر وتحفة القلوب الحواضر فى حكايات الصالحين والأولياء والأكابر.ط.القاهرة .مصطفى الحلبى ١٩٥٥ م.

٩ ـ ابن الجوزى (جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن .المتوفى ٥٩٧ هـ):

ـ نقد العلم والعلماء . أو تلبيس إبليس. ط. القاهرة د. ت.

١٠ ـ ابن تيمية (تقى الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام .المتوفى ٧٢٨هـ):

ـ رسالة فى السماع والرقص .ضمن (مجموعة الرسائل الكبرى) لابن تيمية . رسالة ١٣ . ٢ /٢٩٥ وما بعدها.ط.القاهرة د. ت.

١١ ـ ابن رجب الحنبلى (المتوفى ٧٩٥ هـ):

ـ مسألة السماع.مخطوط دار الكتب .ب ٢١٦١٣.

١٢ ـ أبن عربى (أبو بكر محيى الدين محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى الطائى . المتوفى ٦٣٨ هـ):

ـ الفتوحات المكية.ط.بيروت بالزنكوغراف . دار صادر .عن ط بولاق فى ٤ مجلدات. وانظر نشرة عثمان يحيى . وقد ظهر منها١٤ مجلدا . ط.القاهرة.الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٢ .١٩٧٥ م.

ـ التجليات. من مجموعة رسائل ابن عربى.ط. أولى .حيد وأباد .الدكن .الهند سنة ١٩٤٨ م.

ـ رسائل ابن عربى.فى جزأين يحويان ٢٩ رسالة.ط.بيروت.د ت دار إحياء العربى.

ـ رسالة لا يعول عليه.ط.أولى .حيدرأباد .الدكن . الهند ١٩٤٨ م.

ـ التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية نشرة نيبرج .ليدن ١٣٣٦ هـ

ـ رسالة فى بيان اصطلاحات الصوفية.ط.القاهرة ملحقة بكتاب (التعريفات للجرجانى).ط. القاهرة . مصطفى الحلبى ١٩٣٨ م.

ـ ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، بتحقيق محمد عبد الرحمن الكردى . ط القاهرة ١٩٦٨ م.

١٣ ـ الجيلى (عبد الكريم بن إبراهيم .المتوفى بعد ٨٢٥ هـ):

ـ غنية أرباب السماع . فى كشف القناع . عن وجوه الاستماع.مخطوط. دار الكتب المصرية .برقم ٣٦٠ تصوف.

ـ الإنسان الكامل . فى معرفة الأواخر والأوائل.ط.القاهرة .مصطفى الحلبى ١٩٥٦ م.

- الكهف والرقيم . فى شرح بسم الله الرحمن الرحيم. ط.حيدرأباد .الدكن . الهند . دائرة المعارف النظامية ١٣٤٠ هـ.

ـ المناظر الإلهية. تحقيق نجاح محمود الغنيمى . القاهرة . دار المنار بالحسين ١٩٨٧م.

ـ مراتب الوجود وبيان حقيقة ابتداء كل موجود. ط.القاهرة . الجندى . د. ت.

١٤ . Massignon, Luis, Essai sur les origines du Lexique technique de la Mystique Musulmane.Paris,1922.

١٥- La passion d' Al – Hallaj.2 vol., Paris,1922.

- Recueil de textes inedits... Paris,1929.

١٦ ـ الهجويرى (على بن عثمان الجلبى . المتوفى ٤٦٥ هـ):

ـ كشف المحجوب. نشر وتحقيق نيكلسون . لندن ١٩٦٧م.

١٧ ـ المكي (أبو طالب محمد بن علي بن عطية الحارثي ، المتوفى ٣٨٦ هـ):

- قوت القلوب ، في معاملة المحبوب ،ووصف طريق المريد ، إلى مقام التوحيد.ط.القاهرة ، مصطفى الحلبي ، ١٩٦١م.

١٨ ـ الأنصاري (أبو يحيى زكريا):

ـ شرح الرسالة القشيرية ،(منتخبات) ، على هامش الرسالة القشيرية ، القاهرة ، مصطفى الحلبي ١٩٥٩ م.

١٩ ـ الشرجي الزبيدي (أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف ، المتوفى ٨٩٣ هـ):

ـ طبقات الخواص ، أهل الصدق والإخلاص. ط.القاهرة ١٣٢١ هـ.

٢٠ ـ الصفي القشاشي(صفي الدين أحمد بن محمد المدني بن أحمد الدجاني،المتوفي١٠٧١ هـ):

ـ السمط المجيد ،في شأن البيعة ، والذكر،وتلقينه ،وسلاسل أهل التوحيد.ط.حيدرأباد ، الدكن ، الهند ، دائرة المعارف النظامية ،١٣٢٨ هـ.

٢١ ـ الخزرجي اليمني (علي بن الحسن ،المتوفى ٨١٢ هـ):

- العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، في جزءين. ط. الهلال ،مصر ، ١٩١١ م

٢٢ـ الغنيمي (د. نجاح محمود):

- أنظار صوفية حول بعض آيات الآخرة في القرآن الكريم، مجلة الزهراء، كلية الدراسات الإسلامية بنات، جامعة الأزهر، عدد١، سنة١٩٨١م، ص١٢٩- ٢٥٦. والبحث ترجمة عربية من الانجليزية، وعنوانه بالإنجليزية SOME SUFI SPECULATIONS ON SAME ESCHATOLOGICAL VERSES OF THE QURAN , والنص الإنجليزي نشر بالمجلة التاريخية المصرية، القاهرة، ١٩٨٤م.

- (ابن عربي وقراءة جديدة لحلاج ماسينيون)

- المناظر الإلهية للجيلي، تحقيق ودراسة. ط. القاهرة، دار المنار.

- عبد الكريم الجيلي ومكانته في الفكر الإسلامي الصوفي. بحث للدكتوراة نوقش بكلية أصول الدين، ج الأزهر، ٣ من يناير ١٩٧٧م. تحت الطبع.

٢٣- البوريني (بدر الدين حسن ، المتوفى ١٠٢٤ هـ):- شرح ديوان ابن الفارض. ط. بولاق ، القاهره، ١٢٨٩هـ.

٢٤- النابلسي (عبد الغني بن إسماعيل، المتوفى ١١٤٣هـ):

- شرح ديوان ابن الفارض. ط. بولاق، القاهرة ١٢٨٩هـ.

٢٥- حلمي (د. محمد مصطفى، المتوفى ١٩٧٢م):

- ابن الفارض والحب الإلهي. ط. القاهرة، دار المعارف ١٩٧١م.

- الحياة الروحية في الإسلام. ط. القاهرة، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٠م.

٢٦- السجستاني (أبو بكر محمد بن عزيز السجستاني):

- غريب القرآن، المسمى نزهة القلوب، ط. القاهرة، صبيح. د.ت

٢٧- الفيومي (أبو العباس أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المتوفى ٧٧٠هـ):

- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بعناية عادل مرشد، ط. القاهرة د.ت.

٢٨- عياض (القاضي):

- الشفا بتعريف حقوق المصطفى. ط القاهرة، صبيح، د.ت.

٢٩- ملا جامى (نور الدين عبد الرحمن بن أحمد، المتوفى ٨٩٨هـ).

- - نفحات الأنس من حضرات القدس. عربة من الفارسية تاج الدين ابن زكريا القرشى العبشمى، المتوفى ١٠٠٠هـ مخطوط دار الكتب المصرية برقم ح ٩٧٩٥.

٣٠ - الأصفهانى (أبو نعيم):

- حلية الأولياء. ط. القاهرة ١٣٥١هـ.

٣١ - الكلاباذى (أبو بكر محمد، المتوفى ٣٨٠هـ):

- - التعرف لمذهب أهل التصوف. تحقيق د. عبد الحليم محمود. طبع القاهرة، عيسى الحلبى، ١٩٦٠م.

٣٢ -البيضاوى (ناصر الدين أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن على، المتوفى سنة ٦٩١هـ أو سنة ٦٨٥هـ):

- أنوار التنزيل، وأسرار التأويل (تفسير القرآن للبيضاوى) " ط القاهرة العثمانية، ١٣٠٥هـ.

٣٣ – الشعرانى (عبد الوهاب، المتوفى ٩٧٣هـ)

- الطبقات الكبرى، المسماة بلواقح الأنوار فى طبقات الأخيار. ط. مصر ١٣٥٥هـ.

٣٤ – القاشانى (عبد الرازق، المتوفى ٧٣٠هـ):

- اصطلاحات الصوفية. مخطوط. دار الكتب برقم ٦٠٩ مج طلعت.

- لطائف الإعلام، فى إشارات أهل الإلهام. مخط. مكتبة الأزهر، رواق الأتراك برقم ١٢١٢.

(35)-CF. Hermandez , M.C.:

-EL PQEMA DE AVICENA SOBRE EL – ALMA , MISCELANEA DE ESTUDIOS ARABES YHEBRAICOS, GRANADA , 1952.

(36) – MANN , DR. DOGMAR:

- DIE RISALA ARBAIN MAWETIN DES ABDALKARIM AL _GILI. SAARBRCKEN 1970.

الشكر

الشكر لغة: يطلق الشكر فى اللغة على معان عدة، نذكر منها ما هو خاص بالسلوك والأخلاق، ومن ذلك:

الشكر بمعنى الثناء على المحسن لأجل إحسانه . وهذا يتعدى باللام وبغيرها، تقول: شكرته وشكرت له، وتعريفه باللام أفصح ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱذْكُرُونِىٓ أَذْكُرْكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لِى وَلَا تَكْفُرُونِ﴾ (البقرة:١٥٢)، وقوله تعالى: ﴿أَنِ ٱشْكُرْ لِى وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَىَّ ٱلْمَصِيرُ﴾ (لقمان:١٤)[١]

والشكر بمعنى الرضا اليسير، ومنه فرس شكور؛ إذ كفاه لسمنه العلف القليل[٢]، وهذا واضح فى مقام العبودية لله تعالى؛ إذ العبد الكامل العبودية يرضى بما قسمه الله له، ويحمده على ذلك.

والشكر ظهور أثر الغذاء فى أبدان الحيوان ظهورًا بينًا، يقال: شكرت الدابة تشكر شكرًا على وزن سمنت تسمن سمنا، إذا ظهر عليها أثر العلف، وهذا هو المعنى، قال فيه ابن القيم: وكذا حقيقته فى العبودية وهو ظهور أثر نعمة الله على لسان عبده ثناءً واعترافًا، وعلى قلبه شهودًا ومحبة، وعلى جوارحه انقيادًا وطاعة[٣].

وللشكر معنى رابع، وهو الامتلاء، ومنه عين شكرى أى ممتلئة، وهذا المعنى موجود فى أخلاق السالك إلى ربه؛ إذ إنه يمتلئ من ذكر المنعم عليه سبحانه وتعالى[٤]، ولعل من هذا المعنى ما ذكره عبد الله بن سلام عن موسى عليه السلام، أنه قال: يا رب، ما الشكر الذى ينبغى لك؟ قال: يا موسى لا يزال لسانك رطبًا من ذكرى[٥] وذكر أبو عبد الله الدامغانى للشكر معنى آخر له دلالة إيمانية لطيفة، وهو أن الشكر يأتى بمعنى التوحيد، قال: ومنه قوله تعالى فى سورة آل عمران: ﴿وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ يعنى الموحدين[٦].

قلت: وهذا المعنى له دلالة قوية فى أداء الشكر، كأنه لا يشكر الله إلا من

وحده، ولا يشكر الناس، إلا من شكر الله بعد توحيده، فللتوحيد أثر في شكر الناس، وشكر رب الناس، ولعل في الربط بين شكر الخلق، وشكر الله عز وجل في قوله سبحانه: ﴿ أَنِ ٱشْكُرْ لِي وَلِوَٰلِدَيْكَ إِلَيَّ ٱلْمَصِيرُ ﴾ (لقمان:١٤) ما يدل على ذلك.

الشكر في أقوال الصوفية:

الشكر يتعلق بالقلب واللسان والجوارح- كما سيأتي تفصيل ذلك- واختلفت عبارة السالكين إلى الله تعالى في تحديد معناه؛ نظرًا لغلبة بعض الأحوال، فمن غلب عليه الانشغال بعمل القلب، عرف الشكر بأنه عمل قلبي، ومن غلب عليه عمل اللسان، عرف الشكر بأنه عمل لساني، ومن غلب عليه عمل الجوارح عرف الشكر بأنه انشغال الجوارح بما يرضى الله تعالى.

وقد يغلب على الواحد منهم حالتان، فيعرفه باعتبار الحالتين، وأجمع التعاريف ما اجتمع فيه الحالات الثلاثة (عمل القلب، واللسان، والجوارح)، وإليك بعض هذه التعريفات:

تعريف الشكر بأنه عمل:

قال حمدون القصار: شكر النعمة أن ترى نفسك فيها طفيليا، وهذا المعنى ما قصده الجنيد في قوله: الشكر أن لا ترى نفسك أهلا للنعمة، وعرفه بعضهم بأنه معرفة العجز من الشكر[٧].

تعريف الشكر بأنه عمل لسان:

عرفه القشيري بأنه: الثناء على المحسن بذكر إحسانه، فشكر العبد لله ثناؤه عليه بذكر إحسانه إليه، وشكر الحق سبحانه وتعالى للعبد ثناؤه عليه بذكر إحسانه له[٨].

ومن تعريفه بأنه عمل الجوارح:

ما ورد من الجنيد أنه قال: كان السري السقطي إذا أراد أن ينفعني يسألني فقال لي يوما: يا أبا القاسم ما الشكر؛ فقلت له: ألا يستعان بشيء من نعم الله على معاصيه، فقال: من أين لك هذا؟ قلت من مجالستك[٩].

ومن تعريفه باعتبار ما يوضح ملاحظات حال أخرى:

تعريف بعضهم أنه الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخضوع، ومثل هذا التعريف تعريف من عرفه بأنه إضافة النعمة إلى موليها بنعت الاستكانة[١٠]، فهذان التعريفان يلاحظ فيهما اعتبار عمل القلب وعمل اللسان، وعرفه أبو بكر

الوراق بأنه حالة قلبية منعكسة على جوارح العبد فقال: شكر النعمة مشاهدة المنة وحفظ الحرمة[١١]، وغريب من هذا تعريف حجة الإسلام الغزالى إذ عرفه بأنه معرفة النعمة والفرح بها، وهذه حالة قلبية، وعمل الجوارح بطاعات الرب سبحانه وذلك قوله: اعلم أن الشكر من جملة مقامات السالكين، وهو ينتظم من علم ومال وعمل، فالعلم هو معرفة النعمة من المنعم، والحال هو الفرح الحاصل بإنعامه، والعمل هو القيام بما هو مقصود المنعم ومحبوبه[١٢].

ومن أجمع التعريفات ما عرفه به الحارث بن أسد المحاسبى، وقد سئل عن الشكر ما هو؟ فقال: علم المرء بأن النعمة من الله وحده، وأن لا نعمة على خلق من أهل السموات والأرض إلا وبدائعها من الله تعالى، فشكر الله عن نفسه وعن غيره، فهذا غاية الشكر[١٣].

رسول الله ﷺ قال: من قال حين يصبح اللهم ما أصبح بى من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك فلك الحمد ولك الشكر فقد أدى شكر يومه، من قال حين يمسى اللهم ما أصبح بى من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك فلك الحمد ولك الشكر فقد أدى شكر ليلته[١٤].

ومن التعريفات الجامعة تعريف ابن القيم للشكر بأنه ظهور أثر نعمة الله على لسان عبه ثناءً واعترافًا، وعلى قلبه شهودًا ومحبة، وعلى جوارحه انقيادًا وطاعة[١٥].

ونظرة فى التعريفات السابقة تبين لنا أن الشكر ينتظم عدة أمور هى:

- الخضوع والتذلل للمنعم.
- الاعتراف بالنعمة.
- ألا تستخدم النعمة فى معصية.
- حب العبد للمنعم.

ولذلك يقول ابن القيم: والشكر مبنى على خمس قواعد : خضوع الشاكر للمشكور وحبه له واعترافه بنعمته وثناؤه عليه بها وأن لا يستعملها فيما يكره . فهذه الخمس هى أساس الشكر وبناؤه عليها فمتى عدم منها واحدة اختل من قواعد الشكر قاعدة، وكل من تكلم فى الشكر وحده، فكلامه إليها يرجع، وعليها يدور، و هذه القواعد هى :

- خضوع الشاكر للمشكور.
- وحبه له.
- واعترافه بنعمته.
- وثناؤه عليه بها.

- وأن لا يستعملها فيما يكره[١٦].

ثم قد يطرأ سؤال فى النفس مضمونه، إذا كان الشكر فيه جانب من الثناء، فإن الحمد كذلك، فهل بينهما فرق. أو هما لفظان عن معنى واحدة. وثمت مفارقة بين لفظ الشاكر والشكور؟

الفرق بين الحمد والشكر:

١) الحمد يكون على الأوصاف الجميلة، سواء وجدت نعمة تعدت إلى الحامد أو لم توجد، والشكر لا يكون إلا فى مقابلة النعمة الواصلة إلى الشاكر، ولذا قال بعضهم: الشكر ثناء على الله بأوصافه وإنعامه، والحمد ثناء بأوصافه، ويقول الشيخ عبد العزيز الديرينى مشيرًا إلى هذا الفرق: الحمد لله مدح فى الثناء الحسن - والشكر نشر لجميل المحسن[١٧]. وإذا وضح هذا الفرق ظهر السر فى بدء السور الخمسة[١٨] فى القرآن الكريم بلفظ الحمد لله بدلا من الشكر لله؛ إذ لو كان البدء بالشكر لكان العباد مأمورين بشكره سبحانه لما أولاهم من نعم، ولم يكن الله عز وجل محمودًا إلا لأجل إنعامه، بخلاف الحمد لله فإن معناه أن الله تعالى محمود على كل حال، وصلت نعمه إلى خلقه أو لم تصل، حمدوه أو لم يحمدوه.

٢) الحمد ثناء باللسان فقط، والشكر يتعلق باللسان، والقلب، والجوارح، ولذا يقول الشاعر:

أفادتكم النعماء منى ثلاثة

يدى ولسانى والضمير المحجبا[١٩]

ومن كلام القوم فى الفرق بين الحمد والشكر: الحمد على الأنفاس، والشكر على نعم الحواس، وقيل: الحمد على ما دفع- أى ما دفعه إلينا من النعم- والشكر على ما منع- أى ما منعه عنا من الشرور والنقم، وما أجمل قول من قال: الحمد ابتداء منه سبحانه، والشكر اقتداء منك[٢٠]. أى أنه سبحانه وتعالى حمد نفسه بما هو أهله، وطلب منك أن تحمده بالمحامد التى حمد بها نفسه، وقد يعنى أنه سبحانه وتعالى أوصل النعم إلينا، وأسبغها علينا بدون أن نفعل سببًا لاستحقاق تلك النعم، وطلب منا أن ننفع خلقه بها، ولا ننتظر منهم جزاء ولا شكورًا اقتداءً به سبحانه وتعالى، والله أعلم.

الفرق بين الشاكر والشكور:

الدلالة اللغوية للفظ الشاكر والشكور توحى بأن فرقًا بينهما، ضرورة الفرق بين اسم الفاعل وصيغة المبالغة، وكذا الحال

عند أرباب الطريق، فإن الشكور أقوى فى الدلالة عن الشاكر، وقد تعددت أقوالهم فى الدلالة على هذا المعنى ومن ذلك ما قيل: الشاكر: الذى يشكر على الموجود.

الشكور: الذى يشكر على المفقود.

الشاكر: الذى يشكر على النفع.

الشكور: الذى يشكر على المنع.

الشاكر: الذى يشكر على العطاء.

الشكور: الذى يشكر على البلاء[٢١].

ووصف الله بالشكور يختلف عن وصف العبد بذلك، فوصف الله تعالى بذلك معناه أنه يزكوا عنده القليل من أعمال العباد فيضاعف لهم الجزاء، والشكور من عباد الله الذى يجتهد فى شكر ربه بطاعته، وأداء ما افترض عليه من عبادته(٢٢).

بم يكون الشكر؟

سبقت الإشارة إلى أن الشكر يكون بالقلب واللسان والجوارح، يقول حجة الإسلام الغزالى: الشكر يتعلق بالقلب، واللسان، وبالجوارح[٢٣].

وقد دل القرآن الكريم على اعتبار الأنواع الثلاثة فى قوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُوٓاْ ءَالَ دَاوُۥدَ شُكْرًا ۚ وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِىَ ٱلشَّكُورُ﴾ (سبأ:١٣)، فلم يقل سبحانه وتعالى: اشكروا بدلا من اعملوا لينبه على التزام الأنواع الثلاثة من الشكر بالقلب واللسان والجوارح[٢٤].

وشكر القلب معناه: إقرار القلب بنعم الله تعالى، وأنها منه سبحانه، وقصده الخير، وإضماره لكافة الخلق[٢٥].

ومن شكر القلب: ما روى أن موسى عليه السلام قال فى مناجاته: إلهى خلقت آدم بيدك، وفعلت، وفعلت، يا رب كيف شكرك ابن آدم؟ فقال: علم أن ذلك مني، فكان ذلك شكره لى[٢٦].

وشكر اللسان معناه: إظهار الشكر لله تعالى بالتحميدات الدالة على الشكر، وفى حق الخلق مكافأة صاحب النعمة بالقول الجميل، والثناء الحسن، ومن شكر اللسان ما سبق من قول الله تعالى لموسى: ولا يزال لسانك رطبًا من ذكرى.

ومنه ما روى عن أبى هريرة ﷺ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ فَجِئَهُ صَاحِبُ بَلَاءٍ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى عَافَانِى مِمَّا ابْتَلَاكَ بِهِ وَفَضَّلَنِى عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقَ تَفْضِيلًا، فقد أدى شكر تلك النعمة[٢٧].

ومنه ما روى من أن وفدًا قدموا على

عمر بن عبد العزيز – رحمه الله تعالى- فقام شابٌ يتكلم فقال عمر: الأكبر الأكبر، فقال: يا أمير المؤمنين لو كان الأمر بالسنِّ لكان فى المسلمين مَن هو أسن منك.. فقال تكلم فقال الشاب: لسنا وفد الرغبة ولا وفد الرهبة، أما الرغبة فقد أوصلها إلينا فضلُك، وأما الرهبة فقد أمَّننا فيها عدلُك، أما نحن فوفد الشكر جئنا لشكرك باللسان وننصرف[٢٨].

وشكر الجوارح معناه:

استعمال نعم الله تعالى فى طاعته، والتوقى من الاستعانة بها على معصيته، أو بعبارة القشيرى: اتصاف البدن بالوفاء والخدمة[٢٩].

ويقول الغزالى فى شكر الجوارح:

حتى أن شُكْر العينين أن تستر كل عيب تراه للمسلم، ومن شكر الأذنين أن تستر كل عيب تسمعه "[٣٠]..

قال : رجل لأبى حازم

ما شكر العينين يا أبا حازم؟

قال : إن رأيت بهما خيراً أعلنته. وإن رأيت بهما شراً سترته.

قال : فما شكر الأذنين؟

قال : إن سمعت بهما خيراً وعيته. وإن سمعت بهما شراً دفعته.

قال : فما شكر اليدين ؟

قال : لا تأخذ بهما ما ليس لهما. ولا تمنع حقاً لله علماً .

قال : فما شكر الفرج؟

قال : قال الله تعالى : ﴿ إِلَّا عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ فَمَنِ ٱبْتَغَىٰ وَرَآءَ ذَٰلِكَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْعَادُونَ ﴾ (المؤمنون:٦- ٧).

قال : فما شكر الرجلين ؟

قال : إذا رأيت حياً غبطته استعلمت بهما علمه . وإن رأيت ميتًا مقته كففتهما عن عمله وأنت شاكر لله.

فأما من شكر بلسانه ولم يشكر بجميع أعضائه . فمثله كمثل رجل له كساء فأخذ بطرفه ولم يلبسه . فما ينفعه ذلك من الحر والبرد والثلج والمطر[٣١].

ومن شكر الجوارح ما روى عن ابن عطاء أنه قال: دخلت على عائشة – رضى الله عنها- فقلت لها: أخبرينا بأعجب ما رأيت من رسول الله ﷺ فبكت وقالت: وأى شأنه لم يكن عجبا؟ أتانى ليلة فدخل معى فى فراشى - أو قالت فى لحافى - حتى مس جلدى جلده ثم قال "يا ابنة أبى بكر ذرينى أتعبد لربي" فقالت: قلت إنى أحب قربك لكنى أوثر هواك فأذنت له، فقام إلى قربة ماء فتوضأ فلم يكثر

صب الماء، ثم قام يصلي فبكى حتى سالت دموعه على صدره ثم ركع فبكى ثم سجد فبكى ثم رفع رأسه فبكى فلم يزل كذلك يبكي حتى جاء بلال فآذنه بالصلاة، فقلت يا رسول الله ما يبكيك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال "أفلا أكون عبدا شكورا ولم لا أفعل ذلك وقد أنزل الله تعالى عليَّ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٣٢] [آل عمران:١٩٠].

وكلام أبي حازم السابق يجعل المرء يتساءل، هل يكفي الشكر باللسان فقط؟ والحق: أن أكمل الشكر ما اجتمع فيه اعتراف القلب، وثناء اللسان، وتصديق الأركان، ولا يمنع ذلك اعتبار شكر اللسان، فهو أقل ما يكون به الشكر، ومن لم يشكر بلسانه، وعجز عنه لغير مانع، فذلك دليل خبث النفس، وما ذلك إلا لسهولة شكر اللسان.

يقول ابن مسكويه: ولست أعني بالشكر المكافأة التي ربما يعجز عنها بالفعل، ولكن ربما عطل نيته في الشكر فلا يكافئ بما يستطيع وبما يقدر عليه، ويغتنم الجميل الذي يسدى إليه ويراه حقاً، أو يتكاسل عن شكره باللسان وليس أحد يتعذر عليه نشر النعمة التي تتولاه، والثناء على صاحبها، والاعتداد له بها[٣٣].

ومن جميل ما يذكر هنا قول الشاعر:

ارفع ضعيفك لا يحر بك ضعفه
يوماً فتدركه عقوبة ما جنى
يجزيك أو يثني عليك وإنّ مني
أثنى عليك بما فعلت فقد جزى

ولما سمع رسول الله ﷺ هذين البيتين قال: ما أحسن ما قال[٣٤].

وقول محرز بن الفضيل:

علامة شكر المرء إعلان شكره
ومن شكر المعروف منه فما كفر[٣٥]

من فضائل الشكر:

١) أن الله سبحانه وتعالى وصف نفسه به، قال تعالى: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ١٥٨).

وقال عز من قائل: ﴿وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (النساء:١٤٧).

ويكفي العابد المطيع عزًا وشرفًا أن يتصف بمعاني صفات ربه، ولعل هذا من الحكم في تعليم الله لنا بعض أسمائه وصفاته.

٢) الشكر نصف الإيمان؛ فالإيمان

نصفان: نصف شكر ونصف صبر[٣٦]. وهذا واضح في تعجب النبي ﷺ من حال المؤمن: «عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير ، إن أصابته سراء شكر ، وإن أصابته ضراء صبر ، فكان خيرا له»[٣٧].ولعل في قول الله تعالى : ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴾ (سبأ:١٩) ما يدل على ذلك.

٣) الشكر مأمور به، ومنهى عن ضده، قال تعالى: ﴿ فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴾ (البقرة:١٥٢)، وقال تعالى: ﴿ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِن كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ ﴾ (البقرة:١٧٢)، ومن جميل ما يذكر أن العابد إنما يفعل المأمور به لا لذات الأمر، بل لكون الله تعالى أمر، وفي سؤال هاجر عليها السلام- سيدنا إبراهيم عليه السلام: (آلله أمرك بهذا؟) إشارة إلى ذلك.

٤) الشكر من صفات خواص خلق الله الأنبياء عليهم السلام: قال تعالى: ﴿ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِّلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۝ شَاكِرًا لِّأَنْعُمِهِ ۚ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾ (النحل:١٢٠-١٢١)، وقال أيضًا: ﴿ ذُرِّيَّةَ مَنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ ۚ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ﴾ (الإسراء:٣).

٥) في الشكر مرضاة لله تعالى: قال عز وجل: ﴿ إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ ﴾ (الزمر:٧).

٦) وصية النبي ﷺ ودعوته، فقد جاء في الحديث أنه ﷺ قال لمعاذ: فَقَالَ يَا مُعَاذُ إِنِّي لَأُحِبُّكَ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَأَنَا وَاللَّهِ يا معاذ إني لأحبك فلا تنس أن تقول في دبر كُلِّ صَلَاةٍ اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ وَشُكْرِكَ وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ[٣٨].

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي دُعَائِهِ رَبِّ أَعِنِّي وَلَا تُعِنْ عَلَيَّ وَانْصُرْنِي وَلَا تَنْصُرْ عَلَيَّ وَامْكُرْ لِي وَلَا تَمْكُرْ عَلَيَّ وَاهْدِنِي وَيَسِّرْ الْهُدَى لِي وَانْصُرْنِي عَلَى مَنْ بَغَى عَلَيَّ رَبِّ اجْعَلْنِي لَكَ شَكَّارًا[٣٩].الحديث[٤٠].

٧)الشكر صارف للعذاب؛ قال تعالى: ﴿مَّا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِن شَكَرْتُمْ وَآمَنتُمْ ۚ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا ﴾ (النساء:١٤٧).

٨) سبب لحصول النعم؛ قال تعالى في قصة لوط وقومه، وأن الله نجاه وأهلكهم: ﴿ نِّعْمَةً مِّنْ عِندِنَا ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي

مَن شَكَرَ ﴾ (القمر:٣٥).

٩) ولعظم الشكر، وجليل قدره كان رسول الله ﷺ يسأل الرجل عن حاله لا لشيء ولكن ليسمع منه كلمة الشكر لله تعالى، وكذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم؛ روى عن عبد الله بن أبى طلحة، أن رجلا كان يأتى النبى ﷺ فيسلم عليه، فيقول النبى ﷺ يدعو له، فجاء يوما فقال له النبى صلى الله عليه وسلم "كيف أنت يا فلان؟ قال: بخير إن شكرت. فسكت النبى صلى الله عليه وسلم، فقال الرجل: يا نبى الله كنت تسألنى وتدعو لي، وإنك سألتنى اليوم فلم تدع لي؟ قال: إنى كنت أسألك فتشكر الله، وإنى سألتك اليوم فشككت فى الشكر"[٤١]. وعن أنس بن مالك ﷺ قال: سمعت عمر بن الخطاب ﷺ سلم على رجل فرد عليه السلام، فقال عمر: كيف أنت؟ قال الرجل: أحمد الله إليك، قال عمر: هذا ما أردت منك[٤٢].

الفرق بين الشكر والصبر:

الشكر مراد لنفسه، والصبر مراد لغيره؛ فالإنسان يصبر لأجل أن يحدث ما يترتب عليه وما يؤدى إليه من الأشياء، والشكر غاية فى نفسه، والصبر وسيلة إلى غيره وإلى ما يحمد، وليس مقصودًا لنفسه[٤٣].

صلة الشكر بالتوكل:

هناك صلة وثيقة بين الشكر والتوكل، يوضح الإمام ابن القيم هذه الصلة قائلا: الشكر مبنى على خمس قواعد : خضوع الشاكر للمشكور وحبه له واعترافه بنعمته وثناؤه عليه بها وأن لا يستعملها فيما يكره[٤٤].

والمتأمل فى هذه القواعد يجد أنها توضح صلة الشكر بالتوكل، ذلك أن المؤمن بالله تعالى الواثق به، المسلم له والراضى بقضاء الله وقدره، هو ذلك الخاضع لصاحب النعمة، والخاضع عن رضى محب لخضوعه، والمحب دائم الذكر لنعم محبوبه، يثنى عليه دائمًا، وهذا لا يتم إلا بتصريف النعم فى إرضاء المنعم، مآل ذلك كله على الثقة بالله والتوكل عليه[٤٥].

أنواع الشكر:

للشكر أنواع ثلاث:

١) شكر يستوى فيه كل الخلق، وهو الشكر فى مقابل النعمة، أو ما يسمى بالشكر فى المجاب؛ فالإنسان مجبول على حب من أحسن إليه، وإذا أحبه أثنى عليه، يقول الشاعر: أحسن إلى الناس تستعبد

قلوبهم فطالما استعبد الإنسان إحسان، ومن سعة رحمة الله تعالى أن بدا هذا النوع شكرًا، ووعد بالمثوبة عليه[٤٦].

٢) وشكر أعلى فى الفضل والمنزلة من الشكر السابق وهو الشكر فى المكاره، ولا يكون إلا من أحد رجلين: - رجل لا يميز بين الحالات، بل يستوى عنده المكروه والمحبوب، فشكر هذا إظهار منه للرضا بما نزل، وهذا من أسمى الأحوال فى العبادة. -ورجل يميز بين الأحوال، فهو لا يحب المكروه، ولا يرضى بنزوله به، فإذا نزل به مكروه شكر الله تعالى عليه، فكان شكره كظمًا للغيظ الذى أصابه، وسترًا للشكوى ورعاية للأدب[٤٧].

٣) وأعلى الأنواع وأنفسها قدرًا أن يستعظم العابد النعمة، ويستحلى الشدة، يقول الهروى فى هذا النوع: أن لا يشهد العبد إلا المنعم، فإذا شهد المنعم عبودية استعظم منه النعمة، وإذا شهده حبًا استحلى منه الشدة[٤٨].

درجات الشكر:

الدرجة الأولى: درجة الوجوب، وهى أن يأتى العبد بالواجبات، ويتجنب المحرمات، وهذه الدرجة لابد منها فى طريق السالك إلى ربه تعالى، ولذلك قال بعض السلف فى تعريف الشكر: الشكر ترك المعاصي، وسبق تعريف الجنيد للشكر بأنه: أن لا يستعان بشيء من النعم على معصيته.

والدرجة الثانية: درجة الاستحباب وهو أن يعمل العبد بعد أداء الفرائض واجتناب المحارم بنوافل الطاعات وهذه درجة السابقين المقربين وهى التى أرشد إليها النبى ﷺ فى هذه الأحاديث التى سبق ذكرها وكذلك كان النبى ﷺ يجتهد فى الصلاة ويقوم حتى تنفطر قدماه فإذا قيل لم تفعل هذا وقد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر فيقول أفلا أكون عبدا شكورا وقال بعض السلف لما قال الله عز وجل اعملوا آل داود شكرا سبأ لم يأت عليهم ساعة من ليل أو نهار إلا وفيهم مصل يصلى[٤٩].

بين شكر الله وشكر الخلق:

على المسلم أن يعلم أنه ليس لله حاجة فى شكره له، وأن نفع الشكر إنما يعود على الشاكر وليس على المشكور سبحانه وتعالى، قال تعالى: ﴿ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّى غَنِىٌّ كَرِيمٌ ﴾ (النمل:٤٠)، فإنه تعالى منزه عن

الحظوظ والأغراض[50].

بخلاف شكر البشر فقد يكون للمنعم حظ فى الشكر من الثناء والإطراء، أو الدخول فى الخدمة، أو الموافقة فى الرأى والهوى أو نحو ذلك، ولا يخرج من هذا الطور إلا من سمت نفسه عن رؤية الخلق، ولم ير إلا الله سبحانه وتعالى فى عبادته، وذلك مقام الإخلاص، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾ (الإنسان:٩).

هناك صلة وثيقة بين شكر الخلق وشكر الله تعالى؛ فشكر الخلق دليل على شكر الله سبحانه وتعالى، وكذا كفران نعم الخلق ولذلك ربط النبى صلى الله عليه وسلم بين الشكرين فى قوله: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس"[51].

يقول الخطابى: هذا الكلام منه ﷺ يتأول على معنيين:

أحدهما: أن من كان طبعه كفران نعمة الناس، وترك الشكر لمعروفهم كان من عادته كفران نعم الله عز وجل وترك الشكر له.

والوجه الآخر: أن الله سبحانه وتعالى لا يقبل شكر العبد على إحسانه إليه إذا كان العبد لا يشكر إحسان الناس إليه ويكفر معروفهم[52].

الشكر وزيادة النعم:

ربط الله سبحانه وتعالى بين شكره وزيادة نعمه على خلقه فى قوله سبحانه: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ (إبراهيم: ٧).

قال الإمام على كرم الله وجهه أنه قال لجليس له :

أشكر المنعم عليك وأنعم على الشاكر لك فإنه لا نفاذ للنعم إذا شكرت ولا بقاء لها إذا كفرت والشكر زيادة فى النعم وأمان من الغير[53].

وعن الحسن أنه قال: إن الله ليمتع بالنعمة ما شاء، فإذا لم يشكر قلبها عليهم عذابا.

ويقول الفضيل بن عياض يقول كان يقال : من عرف نعمة الله بقلبه وحمده بلسانه لم يستتم ذلك حتى يرى الزيادة لقول الله عز وجل: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾[54].

ويقول الرازى فى تفسير قوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم): واعلم أن المقصود من الآية بيان أن من اشتغل بشكر نعم الله زاده الله من نعمه، ولا بد ههنا من معرفة حقيقة الشكر ومن البحث عن تلك النعم الزائدة الحاصلة عن

الاشتغال بالشكر، أما الشكر فهو عبارة عن الاعتراف بنعمة المنعم مع تعظيمه وتوطين النفس على هذه الطريقة، وأما الزيادة فى النعم فهى أقسام: منها النعم الروحانية، ومنها النعم الجسمانية، أما النعم الروحانية فهى أن الشاكر يكون أبدا فى مطالعة أقسام نعم الله تعالى وأنواع فضله وكرمه، ومن كثر إحسانه إلى الرجل أحبه الرجل لا محالة، فشغل النفس بمطالعة أنواع فضل الله وإحسانه يوجب تأكد محبة العبد لله تعالى، ومقام المحبة أعلى مقامات الصديقين، ثم قد يترقى العبد من تلك الحالة إلى أن يصير حبه للمنعم شاغلا له عن الالتفات إلى النعمة، ولا شك أن منبع السعادات وعنوان كل الخيرات محبة الله تعالى ومعرفته، فثبت أن الاشتغال بالشكر يوجب مزيد النعم الروحانية، وأما مزيد النعم الجسمانية، فلأن الاستقراء دل على أن من كان اشتغاله بشكر نعم الله أكثر، كان وصول نعم الله إليه أكثر[٥٥].

وكان الفضيل يقول: كان الفضيل بن عياض رحمه الله يقول عليكم بملازمة الشكر على النعم فقل نعمة زالت عن القوم فعاذت إليهم وقال بعض السلف النعم وحشية فقيدوها بالشكر[٥٦].

آداب الشكر:

على المسلم أن يعلم:

١) أن النعم كلها من الله تعالى: ﴿ وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ (النحل:٥٣)، وأن من أوصل النعمة إليه إنما هو مسخر منه سبحانه.

٢) أن فعل الشكر وترك الكفر لا يتم إلا بمعرفة ما يحبه الله تعالى عما يكرهه إذ معنى الشكر استعمال نعمه تعالى فى محابة ومعنى الكفر نقيض ذلك إما بترك الاستعمال أو باستعمالها فى مكارهه[٥٧].

٣) أن أفضل النعم هى نعمة الهداية، فهى أولى النعم بالشكر، ولذلك أمر الله بالشكر عليها، ﴿ وَٱذْكُرُوهُ كَمَا هَدَىٰكُمْ﴾ (البقرة:١٩٨)، ولذلك يقال: وشكر العامة على المطعم والمشرب والملبس وقوة الأبدان وشكر الخاصة : على التوحيد والإيمان وقوة القلوب[٥٨].

٤) أن شكر الله تعالى إنما يكون فى كل حال؛ روى أن موسى عليه السلام سأل ربه تعالى ما الشكر؟ قال: أن تشكرنى على كل حال[٥٩].

٥) أنه إذا كانت النعمة منه سبحانه

وتعالى، فإن ستر الذنوب عن أعين الخلق من أفضل نعم الله تعالى، كتب بعض العلماء إلى أخ له أما بعد فقد أصبح بنا من نعم الله مالا نحصيه مع كثرة ما نعصيه فما يدرى أيهما نشكر أجميل ما يسر أم قبيح ما ستر وقيل للحسن ها هنا رجل لا يجالس الناس فجاء اليه فسأله عن ذلك فقال انى أمسى وأصبح بين ذنب ونعمة فرأيت أن أشغل نفسى عن الناس بالاستغفار من الذنب والشكر لله على النعمة فقال له الحسن أنت عندى يا عبد الله أفقه من الحسن فالزم ما أنت عليه[٦٠].

٦) أن نعم الله تعالى إنما هى اختبار وابتلاء، قال تعالى: ﴿ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۖ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ (النمل:٤٠).

٧) أن الناس إما شاكر أو كافر؛ فلينظر ممن يكون،قال تعالى: إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا.

٨) أن الشكر لا يكون بدون عبادة قال تعالى: ﴿ بَلِ اللَّهَ فَاعْبُدْ وَكُن مِّنَ الشَّاكِرِينَ ﴾ (الزمر:٦٦).

٩) أن شكر النعمة منه سبحانه وتعالى؛ فليطلب من الله أن يوفقه إليه، وإليه يقول الشاعر : إذا كان شكرى نعمة الله نعمة ... على وفى أمثالها يجب الشكر

فكيف وقوع الشكر إلا بفضله ... وان طالت الأيام واتصل العمر

إذا مس بالسراء عم سرورها ... وان مس بالضراء أعقبها الأجر

ولا منهما إلا له فيه منة ... تضيق بها الأوهام والبر والبحر[٦١].

١٠) إن على العبد فى طريقه إلى ربه تعالى أن ينظر فى أمور الدين إلى من هو فوقه حتى يتسنى له الاقتداء، وأن ينظر فى أمور الدنيا إلى من هو دونه، ليتمكن من شكر الله تعالى، عن عمرو بن شعيب عن جده عبد الله بن عمرو قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول خصلتان من كانتا فيه كتبه الله شاكرا صابرا ومن لم تكونا فيه لم يكتبه الله شاكرا ولا صابرا من نظر فى دينه إلى من هو فوقه فاقتدى به ونظر فى دنياه إلى من هو دونه فحمد الله على ما فضله به عليه كتبه الله صابرًا شاكرًا[٦٢]. يقول الشاعر:

من شاء عيشا رحيل يستطيل به

فى دينه ثم فى دنياه إقبالا

فلينظر إلى من فوقه ورعا

ولينظرن إلى من دونه مالا[٦٣]

شرف الشكر ومنزلة أهله:

من أهم وأبرز الخصائص التى تبين شرف الشكر ومنزلة أهله ما يلى:

أنه من أعلى المنازل.

أن منزلة الشكر فوق منزلة الرضا، ذلك أن الرضا مندرج فى الشكر ويستحيل وجود الشكر بدونه.

أن الله تعالى أثنى على أهله ووصفهم بخواص خلقه.

وعد الله أهله بأحسن الجزاء.

جعله سببًا للمزيد من فضله.

جعل الله الشكر حارسًا حافظًا للنعمة.

أخبر سبحانه أن أهل الشكر هم المنتفعون بآياته.

اشتق لهم اسمًا من أسمائه (الشكور) وهو يوصل الشاكر إلى مشكوره ويعيد الشاكر مشكورًا.

سمى سبحانه نفسه شاكرًا وشكورًا، وسمى الشاكرين بهذين الاسمين، فأعطاهم من وصفه وسماهم باسمه وحسبك بهذا محبة للشاكرين وفضلا.

أخبر الله تعالى عن قلة الشاكرين فى عباده.

الشكر عكوف القلب على محبة المنعم والجوارح على طاعته وجريان اللسان بذكره والثناء عليه[٦٤].

يقال صَلَمَه صَلْمًا: قطعه واستأصله، وغلب استعماله فى الأذن والأنف، وصَلَّمَه: بالغ فى قطعه، واصطلم الشيء أى قطعه يقال: اصطلمهم الدهر أو الموت.

أ. د/ إبراهيم عبد الشافى

الهوامش:

(١) مقاييس اللغة لابن فارس: ٢٠٧/٣، ت/عبد السلام هارون، دار الفكر، ط: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز للفيروز آبادى: ٣٣٤/٣- ت/محمد على النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط: الثالثة- ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

(٢) مقاييس اللغة لابن فارس: ٢٠٧/٣.

(٣) تهذيب مدارج السالكين لابن القيم: ٣٨٤، ت/عبد المنعم صالح العلى العزى، المكتبة القيمة- القاهرة بدون طبعة ولا تاريخ.

(٤) مقاييس اللغة لابن فارس: ٢٠٨/٣، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز: ٣٣٤/٣.

(٥) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن القيم: ١٠١- ت/ذكريا على يوسف- دار الكتب العلمية- بدون تاريخ.

(٦) الوجوه والنظائر لأبى عبد الله الدمغانى: ٤٥٨/١، ت/محمد حسن أبو العزم، المجلس الأعلى، ط/١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

(٧) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٨) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٩) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٥.

(١٠) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(١١) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(١٢) إحياء علوم الدين للغزالى: ١٠٩/٤، ت/جمال محمود، محمد سيد، دار الفجر- القاهرة- ط/أولى ١٤٢٠هـ.

(١٣) حلية الأولياء لأبى نعيم الأصبهانى: ٨٩/١٠، دار الكتاب العربى- بيروت، ط/الرابعة ١٤٠٥هـ.

(١٤) أخرجه أبو داود فى سننه عن عبد الله بن غنام البياضى، ك: الأدب- ب. ما يقول إذا أصبح، حديث رقم (٥٠٧٣)، سنن أبى داود: ٧٣٨/٢، ت/محمد محى الدين عبد الحميد، دار الفكر- دمشق- بدون تاريخ.

(١٥) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٤.

(١٦) تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٤.

(١٧) المحرر الوجيز فى لطائف الكتاب العزيز لابن عطية: ١٠١/١- ١٠٢، ت/أحمد صادق الملاح، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ط/١٩٩٩م، بصائر ذوى التمييز: ٣٤٠/٣، الكنز المدفون والفلك المشحون للسيوطى: ٢٨٠، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى – مصر –ط/ الأخيرة ١٩٩٩م.

(١٨) سور: الفاتحة، الأنعام، الكهف، سبأ، فاطر.

(١٩) مختصر تفسير ابن كثير، محمد على الصابونى: ٢٠/١- ٢١، دار التراث العربى، ب ت.

(٢٠) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٢١) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٢٢) لسان العرب: ٤٢٤/٤.

(٢٣) إحياء علوم الدين: ١٠٩/٤.

(٢٤) بصائر ذوى التمييز: ٣٣٥/٣.

(٢٥) إحياء علوم الدين: ١١٢/٤.

(٢٦) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٢٧) أخرجه الترمذي عن عمر بن الخطاب ﷺ، ك. الدعوات، ب. ما يقول إذا رأى مبتلى، حديث رقم ٣٤٣١، وقال حديث غريب، سنن الترمذي: ٤٩٣/٥، ت/أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي- بيروت- بدون تاريخ.

(٢٨) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٢٩) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٣٠) إحياء علوم الدين: ١١٢/٤.

(٣١) الشكر لابن أبي الدنيا: ٤٤، ت / بدر البدر، المكتب الإسلامي – الكويت، ط ٢، ١٤٠٠هـ.

(٣٢) أخرجه ابن حبان عن عطاء، حديث رقم ٦٢٠، صحيح ابن حبان، ت/شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط/ الثانية: ١٩٩٣م.

(٣٣) تهذيب الأخلاق لابن مسكويه: ٥٨.

(٣٤) فضيلة الشكر لله على نعمته لأبي بكر محمد بن جعفر الخرائطي: ٦٣، ت/محمد مطيع الحافظ، وعبد الكريم اليافي، دار الفكر- دمشق، ط أولى ١٤٠٢هـ.

(٣٥)فضيلة الشكر لله على نعمته: ٦٣.

(٣٦)تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٣.

(٣٧)أخرجه الإمام مسلم عن صهيب، ك. الزهد والرقائق، ب. المؤمن أمره كله خير، حديث: ٢٩٩٩، صحيح مسلم: ٢٢٩٥/٤، ت/محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي- بيروت.

(٣٨) أخرجه أبو داود عن معاذ بن جبل، ك. سجود القرآن، ب. في الاستغفار، حديث: ١٥٢٢، ٤٧٥/١.

(٣٩) أخرجه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما، ك. الدعوات، ب. في دعاء النبي ﷺ، حديث: 3551، وقال: حديث حسن صحيح، سنن الترمذي: 554/5.

(٤٠)تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٤.

(٤١) أخرجه الإمام أحمد عن أنس بن مالك، حديث ١٣٥٦١، مسند الإمام أحمد: ٢٤١/٣، ت/ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة- القاهرة- بدون تاريخ.

(٤٢) الشكر لابن أبي الدنيا: ٣٤.

(٤٣) سلسلة أعمال القلوب: ١٥٨، محمد صالح المنجد، دار الفجر للتراث ٢٠٠٥م.

(٤٤) مدارج السالكين: ٢٥٤/٢، دار الحديث- مصر.

(٤٥) حولية كلية أصول الدين بالقاهرة: ٣٠٥، العدد السادس.

(٤٦) منازل السائرين للهروي: ٣٥، دار الكتب العلمية- بيروت- ط/١٩٨٨م، تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٧.

(٤٧)تهذيب مدارج السالكين: ٣٨٧.

(٤٨) منازل السائرين للهروي: ٥٤.

(٤٩) جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي: ٢٤٥- ٢٤٦، دار المعرفة- بيروت- ط: أولى ١٤٠٨هـ.

(٥٠) إحياء علوم الدين: ١١٤/٤.

(٥١) أخرجه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه، ك. الأدب، ب. في شكر المعروف، حديث: ٤٨١١، سنن

أبى داود: ٢/٦٧.

(٥٢) آيات الشكر ومشتقاته فى القرآن الكريم، د/على سيد أحمد أبو على- رحمه الله- : ١٨- ١٩، دار الطباعة المحمدية، ط/أولى- ٢٠٠٤م.

(٥٣) فضيلة الشكر لله على نعمته: ٦٦.

(٥٤) الشكر لابن أبى الدنيا: ٦.

(٥٥) التفسير الكبير للفخر الرازى: ٩/٢١٣ .

(٥٦) إحياء علوم الدين: ٤/١٧٠ .

(٥٧) إحياء علوم الدين: ٤/١٢٠ .

(٥٨) تهذيب مدارج السالكين: ٢٨٥.

(٥٩) الرسالة القشيرية: ٨٠ وما بعدها.

(٦٠) عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن القيم: ١١٩، ت/زكريا على يوسف، دار الكتب العلمية- بيروت- بدون تاريخ.

(٦١) الشكر لابن أبى الدنيا ٢١.

(٦٢) أخرجه البيهقى فى شعب الإيمان عن أنس بن مالك ﷺ حديث: ٤٥٧٥، شعب الإيمان للبيهقى: ٤/١٢٧، ت/ محمد السعيد بسيونى زغلول، دار الكتب العلمية- بيروت، ط/أولى ١٤١٠هـ.

(٦٣) إحياء علوم الدين: ٤٠/١٦٧.

(٦٤) مدارج السالكين: ٢٥٢ وما بعدها، سلسلة أعمال القلوب: ١٥٨ وما بعدها.

الصحبة

الدلالات اللغوية: حملت المادة اللغوية للكلمة كثيرًا من الدلالات التى نحتاجها فى مجالنا.

فمن معانيها يفيد العشرة والملازمة، ويفيد معناها الذل والانقياد للصاحب بعد النفور، وهناك اشتقاق يدل على أن الانقياد من الصاحب لا يتحقق إلا بعد جهد من الطرف الآخر بذله لكى ينقل النافر من حالة العصيان إلى حالة الانقياد كما تقول: أصحبته فهو مصحب أى فعلت به ما جعلته صاحبا لى غير نافر عنى، ويتدرج الاشتقاق ليغطى أهم الصفات اللازمة للصحبة، فإذا قلنا: اصحب فلانا دلت على أنه حفظه أو أصحب زيدا عن الأمر أشارت إلى أنه منعه وكفه عنه، وصفة الحياء والاستحياء ترد مع الاشتقاق فى قوله: تصحب منه أى استحيا، ويتصحب من مجالستنا أى يستحى وقد يفيد الاشتقاق معانى الملازمة مع انقياد كل صاحب لصاحبه، واستقامتهما على درب الصداقة والصحبة، وحفظ كل منهما للآخر. ومنعه من الانحراف أو الفساد، وتحقق الأطراف المشاركة فى الصحبة بالاستحياء، وعدم المخالفة للحفظ والاستقامة.

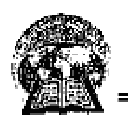
بين الصحبة والعزلة:

على الرغم من أن الصحبة كما سيرد لها أهمية بالغة لكننا نرى رجالا مثل سفيان الثورى وإبراهيم بن أدهم (١١٧هـ) وداود الطقى (١٦١هـ) والفضيل بن عياض (١٦٥هـ) وسليمان الخواص، ويوسف بن أسباط (١٩٠م) وحذيفة المرعشى، وبشر الحافى (٢٢٧هـ) يؤثرون التقلل من الصحبة قائلين (إن ذلك أسلم لدينك، وأقل عدا لفضيحتك، وأخف لسقوط الحقوق عنك)[1] والوحدة (خير لصاحب الحظ من الصحبة)[2]، وهكذا تكون الوحدة خيرا من الألفة فى حالات يتجنب

فيها الإنسان السقوط فى آفات الصحبة مثل خوف الحسد للإخوان، ودبيب الرياء، والغيبة وغير ذلك من العلل، الأمر الذى جعل المكى يسوق على لسان من ذكرنا بأن الوحدة أسلم للدين وأقل من الفضيحة، ومن مؤونة الحقوق للغير، ويستعيض المختلى عن الصحبة (باكتفائه بوجود الحق)[3] ومراقبته، والاستقامة على شرعه، ثم إن الخلوة أجمع للفكر، وأعون على التدبر وأقدر على معالجة الذات واستبطانها بصورة هادئة، وفى أحيان كثيرة يلزم وجود الوحدة حتى ولو كان هناك صحبة لكى يعيد السالك موقفه من ذاته على ضوء خبرته وعلاقته بالآخرين، وبذا تكتسب الذات خبراتها وتجمعها ثم تفحصها فحصا دقيقا فى حال من الصفاء والخلوة، وتوجه كل هذا لما ينفعها فى سلوكها، من هنا يظل التتابع المتبادل بين الصحبة والوحدة قائما كشرط فى نمو الفرد لدى فلاسفة التربية الحديثة كذلك[4]، ويمكن أن نحصر وجهة نظر المتقللين من الصحبة فى كونهم تخوفوا من مؤونتها، أو تخففوا من غواقبها وآفاتها وعدم مراعاة آدابها وحقوقها وخشوا إن هم لزموا الصحبة دائما ألا يكون لهم الوقت الكافى لفحص الذات وتبصرها، ومن أجل هذا توحدوا واختلوا، أو صحبوا مع التحفظ والتقلل ولم يستغرقوا عمرهم مع الآخرين بل كان لهم من الوقت ما يساعدهم على معالجة أنفسهم وبواطنهم.

أما الفريق الغالب من رجال الحديث والفقهاء والصوفية فيرون ضرورة الصحبة شرعا وتربية، نلحظ هذا عند ابن المسيب والشعبى، وابن أبى ليلى، وهشام بن عروة، وابن شبرمة، وشريح، وشريك بن عبد الله، وسفيان بن عيينة، وعبد الله بن المبارك، والشافعى، وأحمد بن حنبل، هؤلاء جميعا استحبوا كثرة الإخوان، وشاركهم فى هذا الاتجاه مشايخ الصوفية إذ يرون الصحبة بداية من البدايات تلى الخدمة كما سبق، فهم يطلبون أولا حق الصحبة من أحدهم الآخر ويأمرون المريد بذلك إلى حد آن صارت الصحبة بينهم كالفريضة[5].

ولأهميتها حرص عليها المريدون مع



نظرائهم، والمشايخ مع بعضهم، والأدنى مع الأعلى، وبالعكس، وصرح أبو عثمان الحيرى أنه جاء إلى أبى حفص الحداد وهو غلام فطرده قال أبو عثمان فانصرفت جاعلا وجهى للشيخ وظهرى للإمام، وظللت على ذلك حتى غبت عنه، فلما رأى حرصى على صحبته قربنى وقبلنى، وصيرنى من خواص أصحابه إلى أن مات[6].

وجعل المكى القرين الصالح احد خصال سبعة يجب أن يتحلى بها المريد.

وبقيتها الصدق فى الإرادة، ومعرفة حال النفس. ومجالسة عالم بالله، وتوبة صادقة، وطعمه حلال، واستمرار على الطاعة[7]، واعتبرها أبو النجيب السهرورد ى مع صحة شروطها أجل الأحوال لان الصحابة مع كونهم أفضل الناس علما وفقها وعبادة وزهدا وتوكلا ورضا لم ينسبوا إلى شىء من ذلك وإنما نسبوا إلى الصحبة فهى من أرقى النسب وأعلاها، وتقف الصحبة عنده فوق المعرفة والمودة والألفة والعشرة والمحبة، إذ كلها بدايات لها أما هى فقمة لتلك الأحوال، ويرى أن تأثير تلك الدرجات من العلاقات متوجه إلى النفس بخلاف الصحبة فيسرى غذاؤها للقلوب، وبالتالى فمن شرطها اتفاق البواطن[8].

ويتفق ابن عجيبة الحسنى مع الهجويرى فى فرضية الصحبة للمبتدىء بالنسبة لمن فوقه، ويجعلها شرطا مؤكدا من شروط التربية والسلوك ثم يقول (أعلم أن الإجتماع عند القوم هو أعظم الأركان و أهمها حتى قال بعضهم، التصوف مبنى على ثلاثة أركان: الإجتماع والاستماع والإتباع)[9] فمن انفرد بنفسه بعيدا عن الأخوان لا يجىء منه شىء، وبالتالى فطريقهم ليس بطريق العزلة ونعجب إذا رأينا عبارة ابن عجيبة نفسها يرددها فيليب فينكس فيلسوف التربية المعاصر عندما يقول: (والفرد ليس كيانا مكتفيا بذاته.. والذات ليست شيئا فى عزلة... ولا يوجد نمو إنسانى فى عزلة)، وما دام الأمر كذلك فلا تستطيع الشخصية أن تنمو إلا عن طريق الارتباط والتعامل مع الآخرين، والشخصية والذات بالضرورة شىء موجود فى علاقة[10].

أ- أدلة الصحبة:

كان الفقهاء والمحدثون على حق فى دعوتهم إليها لاستنادهم إلى كثير من النصوص وإلى واقع المؤمنين فى كل عصر، فالنصوص تحث الجميع أن يتآلفوا ويتعاونوا على البر والتقوى و لا يتعاونوا: ﴿ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ﴾ (المائدة:٢)، وقال جل شأنه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴾ (مريم:٩٦).

قال الهجويرى: أى (يحسن رعايتهم الإخوان)[11] وألزم الله جماعة المؤمنين أن يكونوا إخوة: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ ﴾ (الحجرات:١٠)، والجماعة رحمة الفرقة عذاب كما جاء فى زوائد المسند، ويد الله مع الجماعة والشيطان مع من فارق الجماعة يركض، وروى الدار قطنى بسنده عن أبى هريرة فى الأصغر والأوسط أن رسول الله ﷺ قال: «**ألا أنبئكم بأحبكم إلى وأقربكم منى مجلسًا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا الموطؤون أكنافا الذين يألفون ويؤلفون**" وروى أيضا بسنده انه صلوات الله عليه قال: "**المؤمن يألف ويؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف، وخير الناس أنفعهم للناس**» وأسند المكى كثيرًا من الأحاديث إلى رواياته فقال: وروينا فى خبر عن رسول الله ﷺ: «**من آخى أخا فى الله عز وجل رفعه الله عز وجل درجة فى الجنة لا ينالها بشىء من عمله**» وكذا قال: وقد روينا عن رسول الله ﷺ: «**كونوا مؤتلفين ولا تكونوا منفرين**» والمتحابون فى الله لهم منازل وكراسى يوم القيامة ليست لغيرهم، وفى الحديث لهم منابر من نور، ولباسهم من نور، ووجوههم نور، يغبطهم الأنبياء والشهداء، وأصحاب تلك الدرجات هم المتحابون فى الله عز وجل والمتجالسون فى الله تعالى المتزاورون فى الله تعالى وما تحابا اثنان فى الله عز وجل إلا كان أحبهما إلى الله عز وجل أشدهما حبا لصاحبه، كما جاء عن رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، إلى غير ذلك من الأحاديث التى بشرت ونبهت ورغبت فى المحبة والصحبة والأخوة وحذرت من الفرقة والتباغض والتحاسد والتناجش والغيبة والنميمة.

ب- آثار الصحبة:

ولا شك أن القريب من القوم يدرك أن ثمار الصحبة تتنوع حسب حال كل من الأصحاب، وحسب درجة الصحبة ذاتها، فإن كانت بين نظراء كانت زينا فى الرخاء، وعونًا فى الشدائد، وتعاونا على البر والتقوى، وشفاعة لكل منهم حيث إن لكل أخ شفاعة فلعل الأخ يدخل فى شفاعة أخيه، وقد يعطى كل نظير لأخيه بالتبادل ما يحتاجه الطرف الآخر، فيعطى واحد شيئا ويعطى الثانى شيئا آخر كما قال أبو يزيد البسطامى: (صحبت أبا على السندى فكنت أُلَقِّنُهُ ما يقيم به فرضه، وكان يعلمنى التوحيد والحقائق صرفًا)[١٢]، وبعبارة أحمد بن يوسف الزجاجى يقول: (مثل المصطحبين مثل النورين إذا اجتمعا أبصرا بإجتماعهما ما لم يكونا يبصرانه قبل ذلك)[١٣] وإنما يبصر كل نظير ذاته فى ضوء الإجتماع لأن الإنسان عادة ينجذب إلى خارج ذاته أكثر من تعمقه فيها، فإذا فتح عينيه على أخيه مع طول الصحبة، وتأمل ما يجرى بقلبه وعقله أدرك كثيرا من الحقائق التى تبدو من إخوانه، ثم عاد إلى ذاته كما قلنا فاستفاد بما رأى، وربما لا يحتاج الأمر إلى طول معاناة بل يظهر عنصر الإحتياج واضحا عند كل من المصطحبين فيقوم المتحقق فى أمر بسد حاجة الناقص فيه.

وأما إذا كانت الصحبة للمبتدىء مع السابقين فى السلوك فإن الشيخ أبا العباس أحمد بن محمد التجيبى المعروف بابن البنا السر قسطى بين الفائدة من الصحبة فى الأرجوزة التى نظمها يوضح بها قواعد الطريق، فيقول:

وافتقروا فيه للائتلاف

ليعلم المستوفى حال الوافى

ومن خلال شرح ابن عجيبة لهذا البيت ومما جاء فى المفاخر العلية لابن عباد النفرى يظهر لنا أن الثمار التى يجنيها المريد من الصحبة تلتقى فى أمور:

أهمها أن صحبة أهل الخير حصن للمريد من الانقلاب والعودة إلى البطالة، وإبعاد للنفس من التشوف والتشوق للمعاصى أو البطالة، وكذلك فإن السالك إذا عمل وحده فربما ظهر له أنه

على شىء ولم يكن كذلك، وربما خيل إليه الشيطان بأوهام فيحسبها حقائق وهو لا يدرى لاسيما وأن المبتدىء تولع نفسه بما لا عادة له، وبالتالى فلابد وحال المريد هكذا فى البداية من اجتماع يميز فيه بين حال المستوفى من حال الوافى وحال الطالب من حال الواصل، وحال أرباب الخيالات من أحوال أصحاب الواردات وبهذا الاجتماع يدرك الأصاغر رتبتهم، ويعرفون قدرهم وعلمهم ومقامهم فلا يغترون ببارق، ولا يفتخرون بطارق، ولا تأخذهم الأوهام والظنون.

ومن أهم ما يفد عن طريق الصحبة أن المريد إذا اطلع على أحوال من فوقه ومن هو أنهض منه حالا، وأكثر منه علما عرف ذاته فجد في سيره، وتحقق بقدره، وحصل له النشاط والقوة وما يزال يجدد نشاطه، ويطرد عن نفسه الفترة والكسل كلما طرأ له ذلك، فيزداد التنافس وتقوى الهمم، وترتفع العزائم، وقد حدثوا أنهم كانوا إذا فتروا نظروا إلى محمد بن واسع الزاهد المشهور قالوا: (فعملنا عليه أسبوعًا) لسريان همته فى بعث همتهم.

والملازم للصحبة يعرف صدقه فى طلب دوائه، ويظهر حاله فى وجه الشفا من دائه لمعرفة وجه العلة عنده وسببها، والدراية بأس العلة ومبعث الداء لا يتأتى إلا بدوام الصحبة وملازمة الأخيار، ثم إن الصحبة مجال فسيح للمذاكرة والتعلم والتفقه فى الدين وتذوق المعرفة النقية[١٤] إلى غير ذلك كثير من القطوف الدانية المجنية من الصحبة الوافية والألفة الحانية.

اختيار الصاحب:

السؤال الذى ينبغى الوقوف عنده طويلا كيف تختار الصديق لأن الاختيار يتوقف عليه بناء الذات فى كثير من جوانبها أو تكميلها، وأظنه ما قصده الرسول صلى الله عليه وسلم فى قوله: "المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل" فالأمر بالنظر هو التأمل والدقة فى الاختيار، وتمحيص الأحوال للأشخاص الذين يمكن أن نصاحبهم ولا ينبغى القدوم على الصحبة إلا بعد التريث ثم التثبت من دين من نطلبهم وأخلاقهم وآدابهم، وحسن علاقتهم بالله، ولما سئل حبيبنا ﷺ من نجالس؟ قال من

"ذكرتكم الله رؤيته، وزادكم فى علمكم منطقه، ورغبكم فى الآخرة عمله" وعلى قد الاختيار تكون المنفعة ويكون الحكم على الشخص الطالب للصحبة ذاته، فإذا اختار أهل الصلاح والخير كان خيرا وان كان شريرا لأن تلك الصحبة تجعله بإذن الله خيرا فتتبدل بها صفاته، وان فرط فى الاختيار فمال إلى أهل الفساد كان شريرا ولو كان خيرا لانتقال الشر والفساد إليه حسبما نبه الهجويرى[١٥].

والنظر والتحري فى انتقاء الصحبة قد يوصل إلى الألفة مع من يشبهه الطالب أو من يفوقه، فإن تآلف وصاحب من يشبهه فلابد أن يتصفوا بصفات يتحقق معها جميل الفائدة، وعميم النفع، ومن تلك الصفات ما حدده عمر رضى الله عنه فى قوله (عليك بإخوان الصدق تعش فى أكفافهم فإنهم زينة فى الرخاء وعدة فى البلاء)[١٦]، والشخص الذى يستحق الصحبة هو بالنسبة إليك (من لا تكتمه شيئا يعلمه الله تعالى منك) عند ذى النون والجنيد، ويمكننا أن نذوق طعم معاشرة أهل الجنة فى صحبة الفقراء الصادقين على حد قول المحاسبى (٢٤٣هـ)[١٧]

وأوصى أبو عثمان سعيد بن سالم المغربى (٣٧٣هـ) كل مريد فقال (لا تصحب إلا أمينًا أو معينا، فإن الأمين يحملك عى الصدق، والمعين يعينك على الطاعة)[١٨]، وبعقلانية المؤلف حدد الغزالى (٥٠٥هـ) شروط الصحبة بالعقل، وحسن الخلق والصلاح، والصدق، وعدم الحرص على الدنيا[١٩].

وأضاف الجيلانى قوة الإيمان والإيقان والعمل والمجاهدة، وقهر النفس والهوى[٢٠].

وإذا قلنا إن المريد قد يختار من يشبهه لكن لا ينبغى أن يفهم هذا على تمام المساواة بين الصديق الطالب والأصدقاء المطلوبين بل لابد أن يبقى المطلوب متفوقا ليستفاد منه، وقد ألمح الشيخ أبو الحسن الشاذلى إلى هذا الفرق فى قوله (لا تصحب إلا من تستعين به عى طاعة الله ولا تصطف لنفسك إلا من تزداد به يقينا)[٢١] ومن كان فى المستوى أو أدنى لا تتحقق به هذه الزيادة بل تظل حاله من الفتور أو الكسل كما هى، ولا تسمو إلى

عل، من ثم حذروا من صحبة الأشباه ومن هم على الشاكلة تماما عند ابن قيم الجوزية كذلك[٢٢].

وأفضل الصحبة أن يقبل المريد على من هو فوقه إيمانا ويقينا وعلمًا وعملاً وجهدًا ومعاملة وكشفًا وولاية، ومعرفة ووصلاً، فهؤلاء هم الذين يستفاد بهم، ويطلعون على القلوب فيوقظونها، وعلى الظواهر فيربونها، ويدلون المريد على زلاته، ويحذرونه من غفلاته ويأخذون بيده إلى طرائق الرضا، ومطارق القرب، وبصحبة أولياء الله يوفق المرء للوصول إلى الله كما قال أبو عثمان الحيرى النيسابورى (٢٩٨هـ)[٢٣] والألفة معهم تورث فى القلب الصلاح[٢٤] والنقاء فيؤهل للكشوف والمعارف الربانية حسبما نبه ممشاد الدينورى (٢٩٩هـ) لهذا كله دعا الجيلانى عموم المريدين قائلا (اصحبوا العلماء المتقين فإن صحبتكم لهم بركة عليكم... إذا صحبت من هو أكبر منك فى التقوى والعلم كانت صحبتك له بركة عليك[٢٥] فى سلوكك).

وهؤلاء الذين يتميزون بالسمو والرقى هم الصوفية العلماء والخاشعون والمخبتون، وأهل التقى والوصول، وبصحبتهم يحصل كمال الانتفاع للصاحب دون من عداهم من المنسوبين للدين والعلم لكونهم خصوا من حقائق التوحيد والمعرفة بخصائص لم يساهمهم فيها أحد، ويأمل ابن عجيبة أن يصل ذلك إلى المريد، وأن يحدث له من المزيد ما لا يحدث له مع غيرهم، وما لا يتحقق له بدونهم ولو مع كثير من المجاهدات والمكابدات، واعتبرهم ابن القيم أحياء وحدهم ومن سواهم أموات، وبالأحياء تحيا قلوبنا ذكرى ومجالسة، وبالأموات تموت القلوب سيرة ومخالطة[٢٦].

ويتلخص أن المثمر فى الصحبة يأتى من ألفة الأشباه والنظائر فى الغايات والسلوك، بحيث يصحب المريد المبتدئ شبيهه من أرباب الوسط، أو يلازم أرباب النهايات من العارفين الواصلين.

الصحبة الضارة:

لم يكتف رجل الطريق ببيان الصحبة المفيدة وإنما حذروا من كل صحبة ضارة، على أى نحو كان الضرر جسيما

أو صغيرا، فمنعوا صحبة الفجار، والفساق، والأشرار وأهل البدع والفساد، وعللوا ذلك بخشية انتقال الفجور من الفاجر إلى غيره، ولأن الفسق داء، والدواء مفارقته، وقد يسري الشر إلى المريد وأقله سوء الظن بالأخيار، والسير مع أهل البدع يورث الإعراض عن الخلق[٢٧].

ثم انتقلوا من النهي عن ألفة هؤلاء إلى التحذير من صحبة أبناء الدنيا لأن عشرتهم سم قاتل، وهم ينتفعون بالمريد وهو ينتقص بهم، وكذلك أوصوا بالتباعد عن الأغنياء وبينوا أن من آثر صحبتهم على الفقراء ابتلاه الله بموت القلب حسبما قال سعيد بن سلام المغربي (٣٧٣هـ) وعدد أبو بكر الوراق أنواعًا قال: (احذر صحبة السلطان إبقاء على نفسك، والملوك إبقاء على خلقك، والسوقة إبقاء على خلقك والصبيان والنساء إبقاء على قلبك) ونصح الهروي سائر المريدين باجتناب كل من يضيع الوقت أو يفسده[٢٨].

ثم انتقلوا انتقاله ثالثة فحذروا من صحبة الجهال خوفا من أن يتعدى جهلهم إلى مصاحبيهم ومن صحبة الأحمق واعتبروها غبنا[٢٩]، وكذا صحبة العلماء الغافلين أو العلماء الذين يرضون عن أنفسهم، ومن القراء المداهنين، والمتصوفة الجاهلين[٣٠] وأدخلوا مع هؤلاء كل من يسترسل في الغيبة، أو يزكي نفسه ويعظم ذنب الغير، أو يحقر ذنبه ولا يقيل عثرة لأحد، أو أرباب الطمع وحب الرياسة[٣١]، أو الذين يمدحون الناس بما ليس فيهم أو بغير ما قيل لأنهم إن غضبوا ذموا بما ليس موجودا، وعموما لا تصحب كل من لا ينهضك حاله، ولا يدلك على الله مقاله، وانبذ كل أخ أو صاحب لم تستفد منه خيرًا في دينك.

فقد رأيت أنهم حذروا من صحبة أنواع ثلاثة: نوع تفحمت نفسه من الفجور والفسق والشر والفساد والبدع، وآخر ارتبط بالدنيا حبا وثراء وجاها وسلطانا، ونوع ثالث ربما يظن به الخير وهو ليس كذلك، وعددوا منهم الجهال، والعلماء الغافلين أو الراضين عن أنفسهم وغير هؤلاء ممن جاء تحت الانتقالة الثالثة المشار إليها، والملفت للنظر في هذا النوع الأخير أنهم حذروا من صحبة الصوفية الجاهلين

لأن ضررهم على السالك أعظم من غيرهم، وذلك من جهة أنه ربما أحسن المريد الظن بهم فقبل منهم أمورا لا أصل لها فى الشرع أو الطريق، ثم إن التصوف مبنى فى كل مرحلة من مراحله، وكل مقام أو حال أو أدب أو كشف على الشرع والعلم، والجهال من المتصوفة تغيب عنهم الإحكام لجهلهم فكيف يستفاد بهم؟ أنهم كما قلت ربما كانوا أخطر على صاحبهم من غيرهم.

فقه آداب الصحبة تفصيلاً:

سبق التنويه إلى أن الصوفية اهتموا بعلم الباطن وبيان جمله وتفصيله، وأنهم تبعا لذلك قد خبروا دروب النفس والقلب والشكل خبرة جعلتهم يحللون الصفات المتعلقة بها، والنسب القائمة بينها جميعًا، وتخير المفيد منها والأحسن، وتطبيقه فى الظاهر ووضع العلاج المناسب لما يطرأ من عقبات بين السلوك والنفس، أو بين أفراد المريدين وعلاقتهم فى اجتماعهم وألفتهم، كل ذلك يتم فى ضوء الشرع وتوجيهه، والنصوص وغايتها وقد نتج عن اهتمامهم بتلك الصفات الداخلية وتطبيقاتها ونسبها وعلاقاتها فقها خلقيا وسلوكيا وأدبيا ألزموا به المريدين شأنه شأن الفقه العام الموجه والمصحح لسائر العبادات، ولا تكاد تمر مسألة نفسية أو صفاتية إلا وجدت لها وجوها من التحاليل يتبعها عدة أحكام تخصها، وكأنك عندما تتجول فى ساحة التفريعات الصفاتية وما يصدرونه من أحكام لها تسير بين ثنايا ومسائل علم الفقه الظاهرى.

ويكفى أن تلقى نظرة على كتاب من كتبهم يتناول الآداب مثل آداب المريدين للترمذى، أو آداب المريدين لأبى النجيب السهروردى، أو الأنوار القدسية للشعرانى لتتحقق من صحة اتجاههم الفقهى فى علوم المعاملات السلوكية ،ولتلمس بيديك وبصرك وعقلك كيفية استغوارهم للنفس وصفاتها، واستنباط الأحكام من النصوص الأخلاقية والآدابية، وسنعقد هنا جولة مع فقه آداب الصحبة ترينا كيف كانوا يفهمون ويطبقون، وينصحون ويوجهون، وسنحاول تبويب الآداب حسب الأرومة التى تنتمى إليها.

١. أبرز آداب العلم فى الصحبة:

قيدنا هذا العنوان بتلك العبارة لنفرق بين طلبهم للعلم من أهل الاختصاص عامة وبين الفوائد العلمية التى تطرأ لهم أثناء اجتماعهم، فطلب العلم تفسيرا وحديثا وفقها ولغة وأصولا له قواعده التى سبق أن نبهنا عليها، وأنها تسبق كل خطوة على الطريق الصوفى، إلا أنه قد تجد فوائد عملية، أو تطرأ مسائل تحتاج إلى إيضاح أثناء السير، وهى المعنية هنا خصوصا، عندئذ يلزم على المريد أن يسعى فى تحصيلها، وكذلك إذا صحب القوم ولم يكن قد حصل العلوم المطلوبة فلابد من تحصيلها.

ونبدأ الآن رحلة موجزة مع الآداب الخاصة بالعلم والتعلم فنجد أنهم ربطوا الآداب بأدلتها للدلالة على أنهم لم يقترحوا أدبا إلا وله سند شرعى، فساق المكى آداب الصحبة قائمة ومشيدة على أدلتها[٢٢]، ثم إنهم مع ذلك نصحوا بالأدب مقرونا بتحليله وبيان علله وثماره أو مجردا من العلة والفائدة مستندين فى ذلك إلى طريقة الكتاب والسنة فإنهما أحيانا ما ترد الآداب والفضائل مع التوجيه أو بدونه، فقوله تعالى: ﴿ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ ﴾ (فصلت:٣٤) تحدثت عن الأدب مع ثمرته، وقوله تعالى: ﴿ وَقُل لِّعِبَادِى يَقُولُوا۟ ٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ ﴾ (الإسراء:٥٣) حثت على الأدب وعلته أما قوله جل شأنه: ﴿ خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ ﴾ (الأعراف:١٩٩) فمسوقة على إطلاقها دون تعليل مرادف لوضوح ذلك منها ولقربها من الفطرة، على أن الأمر قد يكون واضحًا فى دلالته على الخير والفضيلة ومع ذلك يرد مقرونًا بالعلة أوالثمرة فى موقف معين للضرورة القاضية هنا دون غيره مثل قوله: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ﴾ (آل عمران:١٥٩) فالرحمة فضيلة وأدب لا خلاف على ذلك لكن القرآن نبه إلى ضدها، وما يترتب عليه من أثر لخصوص الموقف المسوق فيه الآيات، رجال الطريق سلكوا من الناحية

العلمية تلك الطرق كلها، فإما أن ينبهوا على الأدب مجردا، أو معللا، أو مقرونا بالفائدة المرجوة.

ويشىء من التفصيل حول الآداب المرعية مع الجانب التعلمى من خلال الصحبة نلمس أن الصوفية تدرجوا فى تلك المسألة، وعلموا أن مشاق العلم وتبعاته كثيرة وثقيلة فخففوا على المريد بداية صونا له من التفور، وحفاظا عليه من النكوص، لذا عاملوه بلطف وشفقة فى البداية حتى إذا ما ثبتت خطاه معهم، وركن إلى صحبتهم ألزموه حدود العلم كلها، يقول ابن عربى معبرا عن هذا الأدب وقد سأله سائل أن يوصيه (إذا لقيت الفقراء ورأيت الفقير فلا تبدأه بالعلم وابدأه بالرفق فإن العلم يوحشه والرفق يؤنسه)[33] أرأيت كيف قدم الحاتمى الطائى وصيته بأب الرفق ومعه تعليله وثمرته. ثم انه لا ينبغى أن يفهم من رفع العلم هنا وإحلال الشفقة أن المراد بذلك علم الفرائض العينية لأن تلك ملازمة للمريد والفقير فى بدايته ووسطه ونهايته، ولا بتصور فيها تأخير وتسويف من جهة المريد أو الشيوخ أو الأصحاب بل المراد بالعلم هنا هو علم المعاملات الخاصة بالسلوك، وهو ما نتصور معه تدرج وأولويات.

فإن تجاوز المريد المصاحب مرحلة البداية الخاصة بالرفق، واستأنس بالقوم نقلوه إلى العلم وضروراته فيتعلم منهم إن كان صغيرا، أو يصحبهم على شرائط العلم وآدابه إن كان كبيرا وقد حصل العلم المطلوب، وأهم تلك الشروط التى وضعها سيدى أبو الحسن الشاذلى للعلم مع الصحبة أن تعتمد المجالسة على (المنقول والروايات الصحيحة)[34] لإفادة المريدين أو للاستفادة من الأصحاب بعضهم من بعض، إذ للمنقول أنواره، وللمعقول ظلماته، وللمنقول تأثيره وللبدع ضلالها وزيغها، وكم ضلت نفوس بالهوى والعقل والتبدع، وكم اهتدت قلوب حين ارتوت بماء الوحى، وسارت على نور الشرع الأبلج، وهذا الأدب الملزم للمنقول وصحيح الروايات يتعلق كما ترى بمنهج التعلم فى حلقات الصحبة.

ولكى يحدث الوئام داخل الجماعة

المتصاحبة فقد نبه أبو النجيب السهروردى على أن (أولى الناس بالصحبة من يوافقك فى اعتقادك..)

ويحذر المتآلف بأنه (لا يصحب من يخالفه فى المذهب وإن كان قريبا منه، ألا ترى إلى نوح لما قال: "إن ابنى من أهلى" فجاء الرد: ﴿ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ ﴾ (هود:٤٦).

وروى عن النبى ﷺ أنه لما نزل قوله جل شأنه: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوۡ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ ﴾ (المجادلة:٢٢) قال صلوات الله وسلامه عليه: «**لا تجعل لفاجر عندى يدا فيحبه قلبى**» وواضح من النص أن المراد بالمخالف فى الاعتقاد والمذهب هو الخارج عن الملة بالكفر أو الفسق أو الابتداع بدليل أن السهروردى مؤلف آداب المريدين يقول بعد ذلك (بل يصحب من يثق بدينه وأمانته ومذهبه وورعه فى ظاهره وباطنه[٣٥].

وإذا صح المنهج نقلا ورواية، واتفقوا عليه اعتقادا ومذهبا لزمت المذاكرة العلمية مع فرض آدابها، والمذاكرة تعنى التذكير بالعلم والتبصير به، وحل ما أبهم على المتآلفين، وتوضيح ما أشكل وأبهم، وبسط ما أجمل، والإجابة عما خفى، وتذكير المتقدمين، وتثقيف البادئين، يقول الفقيه ابن البنا السرقسطى فى" مباحثه الأصلية " ناظما آداب التعلم:

وأنصتوا عند المذاكرة
واحترموا الماضى منهم والآت
وسألوا الشيوخ عما جهلوا
ووقفوا من دون ما لم يصلوا
وعملوا بكل ما قد علموا
وآثروا واغتفروا واحتشموا
واحتكموا بالعدل والإنصاف
فوردوا كل معين صاف

وشرح ابن عجيبة هذه الأبيات فى كتابه المسمى بالفتوحات الإلهية[٣٦] وسار على نهج الأبيات المنظومة من حيث الترتيب، ولكننا نسوق الشرح مرتبا حسب ما يقتضيه النثر من ترتيب عقلى دون المساس بالأدب اللائق مع الناظم والشارح رضوان الله عليهما.

لقد آثروا أكبرهم علما وسنا إذا

اجتمعا، أو علما إذا تميز العلم عن السن مع توقير الصغير للكبير على كل حال، أما فى المذاكرة العلمية فالمرعى فيها هو العلم فيقدم الأعلم ليتكلم، وكثيرا ما يؤثر صاحب العلم أخاه على نفسه فيقدمه تأدبا وتعظيما مع كون المؤثر والمتقدم قد تساويا فى الدرجة العلمية أو تفوق الأول على الثانى ولكن قدم الأدنى تواضعًا وإيثارًا من الأعلى.

وإذا تقدم العالم ليتحدث ألزموا المريدين الإنصات، وبينوا أنه يدل على كمال العقل والرزانة إذ من كمل عقله قل كلامه، ومن قل عقله كثر كلامه، وأيضا فإن الكلام يفهم بتمامه، فينبغى السكوت حتى يفرغ المتحدث من مقصوده، فإذا فرغ جاز لهم السؤال عما يجيش فى صدورهم بحيث يكون أدب الوقت هو السؤال لا السكوت بالكلية، وذلك لأن الشيخ أو المتحدث لا يعرف حال المريد أو مقامه إلا بكلامه، ولأن حبس الطلب فى العلم تشويش أو تعطيل للمريد، ولا يخشى من انحراف سؤاله عن مراده لأنه قد يتجاوز المطلوب مرة ومرة ثم يصيب المبتغى كالرامى يرمى فيأتى سهمه من الأمام أو الخلف حتى يصادف الهدف حسب تشبيه سيدى على بن وفا.

هذا من جهة ومن جهة ثانية فإن تحصيل العلم يكون بالسؤال والجواب وبدون الأول لا يتحقق الثانى، والعلم فى السلوك واجب فيجب بوجوبه كل وسيلة توصل إليه وأهمها السؤال، ويتعلق السؤال أدبا عند القوم بما يلزم فى الحاضر من عمل أو مقام أو حال، ولا يشتغلون بالسؤال عما يرد عليهم فى المستقبل، بل يتركون المستقبل لحينه، وحتى يصير لهم حاضرا، وإنما كان كذلك لأن الصوفى حسب عبارتهم المشهورة ابن وقته، أى يلزمه القيام بحقوق الوقت دون تشوش بما سيرد فى المستقبل، ومن شغل بوقته صحح ماضيه وسلم فى الغالب مستقبله ومن آدابهم فى مذاكرة العلم الحشمة مع الأصحاب، وهى تعنى عند ابن عجيبة ترك المنازعة والمخاصمة والملاججة والمراء وكل ما يؤدى إلى الشرور والعداء والحقد وما يخرج المذاكرة عن حدها واعتدالها وينحرف بها عن جادة الفائدة، وليس معنى

ترك هذا كله أن يداهن أصحابه فيما يخالف المذهب[٢٧] فضلا عن الشرع، بل يراجع الكبير بالتلميح أو الإشارة، والشبيه المساوى بما لا يغضبه، أو يجرح وصله به، ويغفر كل منهم لأخيه زلته إن زل أو جفوته حينا إن جفا خاصة أولئك المريدين الذين لم يكملوا تهذيبا وتأديبا. وقد اتسم الصوفية بغاية الأدب فى الخلاف فأقاموا العدل فيما بينهم، وأتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر، ومن توجه عليه حق من الحقوق أنصف وأذعن وانقاد للحق، واعترف به من غير توقف، وجعلوا الإنصاف الذى هو إقرار ورجوع إلى الحق بلا توان أدبا وشرطا لطالب العلم وصفة لازمة له يجب أن يتحقق بها، وافتخروا بما تحقق به عمر عندما كان يرجع عن رأيه دائما إذا تبين وجه الحق فيه ولو جاء الحق على لسان امرأة وأمام الجميع مثل حادثة تحديد المهور المشهورة، فإن رأى عمر الذى أعلنه هو التحديد، اعترضت المرأة عليه مستدلة بقوله جل شأنه: ﴿ وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْـًٔا ﴾ (النساء:٢٠) والنص مجوز للكثرة كما تفيد كلمة قنطار، والكثرة منافية للتقليل المزمع سريانه، عندئذ رجع عمر وأعلن (أصابت امرأة وأخطأ عمر) ولم يثنه عن الرجوع جاهه وسلطانه وسبقه فى الإسلام، وكونه على المنبر وأمام كبار الصحابة، وأيضا فإن هذا الخليفة نفسه أمر بقلع ميزاب أقيم فى دار العباس إلى الطريق بين الصفا والمروة فقال له العباس قلعت ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وضعه بيده فقال عمر إذا لا يرده إلى مكانه إلا أنت، ولا يكون سلم غير عاتق عمر، فأقام على عاتقه ورده إلى مكانه.

وتوسعوا فى معنى الإنصاف فجعلوه شاملا للرجوع إلى الحق كما سبق وإلى نسيان الحال والصفة التى عليها كل منهم، بحيث لا يخطر على بال احدهم أنه جلس يذاكر وهو عالم وأمامه متعلمون ولا يرد على خاطر الجالسين أنهم مستمعون يعلمون أو يفوقون أو يضاهون المتحدث، لقد تلاشى حس المعلم والمستمع، وفنوا عن الفوارق، ولم يبال

كل منهم أن كان شيخا أو تلميذا أو عالما أو معلما، ويتواصون بأنهم (قوم اجتمعوا لطلب أحكام الله فإن وجدنا الحق على لسان صبي من صبيان المكتب اتبعناه)[٣٨] ومتى ظهر الحق على أي لسان انتصفنا له لا لأنفسنا، وإن عرفنا أجبنا وإلا قلنا لا ندري، والمراء ذميمة لا وجود لها بيننا.

ولا ينتابنا أدنى ريب إذ علمنا تلك الآداب العلمية فيما بينهم أن نعلل لماذا لم ترد إلينا عبر الأزمان خلافات في العقيدة، أو في المذاهب الفقهية، أو في طرائق التربية بين الصوفية، بل أنمحت وتلاشت لسريان الإنصاف وللتحقق بآداب الخلاف على أتم الوجوه، وبصورة لا نجدها إلا عند الصوفية، لقد تواترت الخلافات بين علماء الكلام، وقام العلم على الجدل الذي ذهب في كثير من الأحيان إلى حد المراء بدوافع عصبية للرأي والفرقة، وتبارى الفقهاء انتصارًا للمذهب، ولم تحمل بطون التراث مواقف خلافية بين رجال الطريق على الرغم من تعدد الطرق، وكثرة الأذواق والمشارب وحمل كل واحد لكلام أخيه وجوها من التأويل أو المحاذير دون أن يصادمه بالرأي الآخر، أو يقارعه الحجة، وربما عالج الموقف مؤقتا بالسكوت ثم نبه بعد ذلك على الخطأ إن خالف الشرع، ثم أنهم أجلوا سابق علمائهم ودعوا لهم واستغفروا لصالحهم انصياعا لقول الله تبارك وتعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاءُو مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ ﴾ (الحشر:١٠) ولم يغلقوا الباب على منح الله في المستقبل فتعالوا على من يأتي، أو أعلنوا نضوب المعين على القلوب، وإنما أقروا باستمرار العطاء، وبميراث الولاية في كل زمن.

ولم ينس الصوفية أن يجعلوا من آداب العلم العمل به؟ لأن العمل نتيجة العلم وثمرته. واعتبروا العلم بلا عمل وسيلة بلا غاية، والغاية العملية بلا علم فساد وجناية، والعلم إذا أيد بالعمل نهض، وأنتج نورا تاما، ونتج عن ذلك النور حكمة أي أن العلم مع العمل قوة تولد نورا والنور شعاع تخرج الحكمة من ثنايا بريقه،

ولمعان فيضه، وقبسات تجلياته، وأصل ذلك ومنبعه قول النبى ﷺ فيما رواه أبو نعيم: «من عمل بما علم ورثة الله علم ما لم يعلم» وروى الطبرانى والضياء المقدسى: «**مثل العالم الذى يعلم الناس الخير وينسى نفسه كمثل السراج يضئ الناس ويحرق نفسه**» وقد ينطفئ المصباح ويرحل العلم إذا فقد العمل حيث يظل العلم يهتف بالعمل، فإن وجده وإلا ارتحل، ويكون هذا من علامات الشقاء عند محمد بن الفضل البلخى المتوفى (٣١٩هـ)[٣٩].

٢- فقه الآداب النفسية بين المتآلفين:

يختص هذا الجانب بالحديث عن الآداب المتعلقة بالنفس وصفاتها، وقبل سرد تلك الصفات وما يتبعها من تحليل أو تعليل نقف على الأسس التى وضعها الصوفية لهذا الجزء من آداب الإجتماع، وأهمها أن الصحبة ينبغى أن تتجه إلى الله صدقا وإخلاصا، ونية وقصدا، وأن ينزع المريد من نفسه كل ما سوى ذلك من عرض دنيوى أو شهوة للتعرف، أو كسب لمغنم من وراء صحبة العارفين والأولياء، ومع أن المريد جاء إلى الصحبة بغية تقويم السلوك الذاتى وإصلاح النفس إلا أن هذا لا يعتبر عرضا أو شهوة لأنه إنما ابتغى التقويم فى السلوك ليرضى الله تبارك وتعالى، وليصل إلى معرفته النقية، وهذا لا يعتد به هدفًا دنيويًا.

وعنصر الإخلاص الذى يجب توافره بين الأصحاب قد صرح به الهجويرى فى قوله (يجب أن تكون الصحبة من أجل الله عز وجل لا من أجل النفس، وحصول المراد والأغراض ليكون العبد مشكورا بحفظ آدابها)[٤٠] والقصد والتوجه الكامل إلى الله باعتباره أساسا وأدبا أصليا يتبعه أدب آخر هو أن يتخلى السالك فى صحبته عن نفسه وقلبه وماله، بمعنى أن تشتد حرارة الإخلاص فتصهر فى قوتها الإحساس بالمطالب النفسية، والآمال القلبية والشعور بالملكية وتذوب جميع القوى فى معنى الإخلاص والتجرد، ويظل المريد حريصا على سيطرة القصد الربانى بعيدا عن التعلق بالأسباب، موقنا مع أبى بكر بن سعدان بأن من صحب الصوفية وله بقية من نفس أو قلب أو مال (قطعه ذلك عن بلوغ قصده)[٤١] ومطبقًا أدب أبى

سعيد الجزاز (٢٧٧هـ) وعبد الله بن منازل (٣٢٩هـ) وقد أوصيا بضرورة أن يكون المريد خصما مع إخوانه على نفسه[٤٣] وبهذا صح أن يكون أدب الإخلاص والتجرد أساسًا وقوة تفقد المريد تحت سلطانها كل ما دونها من الأغراض والأهواء ولقد نبهنا عبد الله بن محمد (٣٥٣هـ) والجيلاني إلى ضرورة أن جميع أعمال العشرة توزن بميزان الشرع وحدوده. فما وافق كان حسنا ومقبولا ومباركا، (وإما إذا كان ذلك مع خرق حد من حدوده وعدم رضاه سبحانه فلا ولا كرامة لهم)[٤٣] فكل تصرف مخالف مرفوض ولا كرامة لأربابه، وتتحمل الجماعة كلها عملية المطابقة والموافقة بين ما يدور بينهم وبين ما يقرره الشرع، كما يلتزم بها كل صاحب في خويصة نفسه، وما ينشأ بينه وبين الآخرين، فعندما يشعر بارتياح أو بغض لفعل من صاحبه (يعرض أعماله على الكتاب والسنة فإن وافقت- أعمال الصاحب-) كان ارتياحه صحيحا إن أحب فعل أخيه، فإن كرهه فعليه أن يدعو الله لنفسه أن يصلحها لأنه بغض فعل صاحبه بهواه ونفسه (وإن كانت أعمال الصاحب مخالفة فابشر أنت بموافقتك لله عز وجل في بغضه لمخالفته أمر الله عز وجل)[٤٤]، وربما لزم الأمر أن تعرض شعورك نحو أخيك عند مخالفته لك على الشرع، ولقد توصلوا في ذلك إلى ميزان دقيق لا يحتاج إلى أدلة ولا إلى اجتهاد واستنباط قالوا إن تغيرت عند المخالفة أدركت أنك لست على الحق، وإن لم تتغير علمت أن نفسك متابعة للحق منصاعة له، وهذا الميزان الذي اقترحه عبد الله بن محمد يعتمد على نقيض الذات والنفس لأنها جبلت على كره المخالفة والتغير بسببها، وعلى حب الموافقة والراحة لها فإن لم تتغير عند المخالفة دل ذلك على أن النفس عرفت طريق الحق وانقادت له، وليحذر أرباب الميزان النفسي هذا أن يستخدموه تبعا لهوى النفس وموافقتها وإلا زل المعيار، وضل الميزان يقول محفوظ بن محمود النيسابوري المتوفى (٣٠٣هـ) لا تزن الخلق بميزانك، وزن نفسك بميزان المؤمنين لتعلم فضلهم وإفلاسك)[٤٥] وهذا يعني أن ميزان

الـذات إمـا أن يـستخدم ويراعـى نقـيض هواهـا، أو تـوزن الـنفس أولا بميـزان المؤمنين، ثم يوزن بها غيرها بعد ذلك.

ومـن الآداب التـى هـى أسـس للصحبة حسن الخلق، والتعاون على البر والتقوى أما حسن الخلق فقد نبه عليه أبو يزيد البسطاوى (٢٦١هـ) وجعله أصلا فى العشرة خاصة عند إساءة الصاحب فإنه لا يرد الإساءة إلا حسن الطباع[٤٦]، والمقابلة بالمعروف، ومن أغلى ما قاله الهروى: أن يدرك كل صاحب أحوال العبد (فإنهم بأقدارهم مربوطون، وفى طاقاتهم محبوسون، وعلى الحكم موقوفون)[٤٧] أى إن الخلق كائنون بين أقدار تغلهم، وقدرات تحبسهم وأحكام تسرى عليهم، ومن عرف ذلك شفق على الجميع وحمل فعله على واحد من الثلاثة: على القدر وتصرفه، أو الطاقة ومحدوديتها، أو الحكم وظروفه، وعذر أخاه عند الإساءة أو شكر على الإحسان.

وبحسن الخلق وفضائله، وبالتعاون على البر والتقوى ومجالاتهما تتعدد الآداب وتتصل تفصيلا يرتبط بالنفس هنا ارتباطًا وثيقًا، وإنما كان الخلق أو التعاون أصلاً وأساسًا للآداب لأن مبنى التصوف على الخلق حسبما اتفقت كلمة الناطقين فى هذا العلم، والخلق جماع الفضائل وقطبها، وكذلك فمصلحة العبد فيما بينه وبين الخلق تكمن فى المعاشرة والصحبة وهى لا تصفو كما قلنا فى الأدب الأساسى الأول إلا بالإخلاص والتعاون فى كل ما يرضى الله سبحانه.

ويجب أن يتصف مع إخوانه بالذل والانكسار والتواضع والخضوع لعباد الله، ويتخلى عن أضدادهم ويلقى السلم بين أيديهم، وتتعلق همته بما تعلقت به هممهم، ويجانب الظلمة، ويؤثر أهل الآخرة ولا يخص نفسه بشىء دونهم، ويحب لهم ما يحب لنفسه، ويعضدهم على الطاعة والذكر وفعل الخيرات إلى غير ذلك من كثير الصفات النفسية التى يجب أن يتحلى بها الصاحب.

٣- النقاء القلبى بين المجتمعين:

وأول أدب قلبى يلزم المريد صحة الاعتقاد، وخلو القلب من فساده، ومن الابتداع، ثم يلى ذلك مباشرة العمل على

سلامة الصدر وسعته، فمن كان كذلك كان أكثر الناس خيرا كما قال محمد بن عليان النسوى[48] ومحفوظ النيسابورى.

وإذا صح المتآلف عقيدة قلبه، وسلم واتسع أمكنه بهذا أن يجابه به النفس تقويما وتهذيبا وترويضا عند تعاملها مع الآخرين، وذلك لأن النفس إذا قوبلت بنظيرتها لا تتصلح بل تثار الفتنة، وتذهب العصمة ،أما إذا قوبلت بالقلب (انحسمت مادة الشر) ويقال لكل من يشتكى ظلم نفس صاحبه أو قسوتها أو شرودها (هلا قابلت نفسه بالقلب رفقا بأخيك وإعطاء للفتوة والصحبة حقهما)[49] وإنما يتحقق الصلاح فى مواجهة القلب للنفس بناء على أن البر ما اطمأن إليه القلب والإثم ما حاك فى الصدر وأن القلب أقرب إلى النقاء بفطرته، بخلاف النفس فلها وجهان بحكم خلقها وتكوينها ،فهى إما خيرة أو شريرة، وفى حالة المواجهة تكون متلبسة بالوجه الفاسد، فعند مقابلتها بالقلب النقى تنزجر وترعوى، على عكس ما لو جوبهت بنظيرتها فإنهما يتصارعان بلا صلاح، وإنما ركزت فى المواجهة على القلب النقى لأن القلب هو الآخر متقلب وذو وجوه، منه ما هو مملوء إيمانا ومن علاماته الشفقة على جميع المسلمين والاهتمام بهم ومعاونتهم على إصلاح أنفسهم ووصفه أبو النجيب السهروردى بأنه كالجبل فى ثباته وعدم تأثره، وهناك قلب قد امتلأ نفاقا وغلا وحقدا وغشا وحسدا، وآخر كالنخلة فى ثباتها ولكن الريح تميلها يمينا وشمالا، والقلب الرابع كالريشة يذهب مع كل ريح وهو من أدب هذا القلب فى الصحبة أن يزداد صفاء عند خلو اليد من المال، وكلما قل فتوحه فى الدنيا كثر طيبه[50]، ويضمر لإخوانه مثل ما يظهر، وإذا حزن طوى صفحته على ألمه وأظهر البشاشة لأصحابه[51] فى الوجه، ويسلم الأصحاب فى الاجتماع من سوء الظن لأن من ظن بمسلم فتنة فهو المفتون، ويركن الصاحب بقلبه إلى أن الله يتجاوز للجاهل ما لا يتجاوز بمثله للعالم، ولا يضمر للكل إلا الود والصفاء دون العداوة والبغضاء، ويحاول كل صاحب أن يحفظ قلوب إخوانه من التغير عليه، أو كراهته، وإذا

حدث شيء من هذا تخلق معهم حتى يزيل ما علق بقلوبهم، وعموما يراعى القلب الأحوال السنية، وينفى الخواطر الردية صغيرها وكبيرها، ويديم التأمل والتفكر فى آلاء الله ونعمه وعجائب خلقه.

هذه آداب القلب بدءا من صحة العقيدة، وبراءة السريرة، ومرورا بما سوى ذلك من الاستغناء بالله، ومن حسن الظن بالإخوان، وطى القلب على الحب والود والنقاء إلى آخره.

٤- أدب الجوارح مع الأصحاب:

وإذ قد فرغنا من أبرز آدابهم فى المذاكرة، والنفس، والقلب نأتى إلى الجوارح فنجد أنهم قد نبهوا على أن لكل جارحة آدابا تخصها، والإنسان مسؤول عن تطبيقها لقوله جل شأنه: ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء:٣٦) وبصفة إجمالية فلا تتحرك جارحة من الجوارح إلا فيما يرضى الله سبحانه وتعالى، وقدموا آداب اللسان على غيره لأنه (لا يكب الناس فى النار على وجوههم إلا حصاد ألسنتهم) كما حدثنا رسول الله ﷺ، واللسان ترجمان القلب، ويستعان بحفظه على حفظ القلب، وتتعلق به الأقوال كلها.

آداب اللسان:

ومن أهم آداب اللسان أن يكون دوما رطبا بذكر الله عز وجل، إلا أنه إن كان بين الأصحاب لا يرفع صوته بالتسبيح أو بالذكر استتارا وتخفيا لحاله، فإن كان من الخواص ولا يخشي عليه من الإظهار جاز له رفع الصوت من جهة أن قوله بالله وسكوته بالله، وصمته بالله، والله هو الذى يسوق القلوب إليه رفع أو سكت، ويذكر إخوانه بالخير والدعاء لهم دون طلب منهم فى ذلك، ولا يسأل أحدا حاجة لنفسه، ولا يذم أخا لعيب فيه خشية أن يقع فى أسوأ مما ذمه به، ولا يكلمهم بما يكرهون فإن رسول الله ﷺ حين سأله رجل "أين أبى" قال رسول الله: «فى النار» فعرف الكراهة فى وجه السائل فقال العطوف الشفوق ﷺ: **«أبى وأبوك وأبو إبراهيم فى موضع واحد»** ولا يغتاب ولا ينم ولا يشتم، ولا يخوض فيما لا يعنيه، ويتكلم مع إخوانه ما داموا

يتكلمون فيما يعنيهم فإذا أخذوا فيما لا يعنيهم تركهم وأمسك، ويتكلم فى كل مكان بما يوافق الحال والبساط، ولا يسأل الرفيق إلى أين أو فى أى شئ، ولا يخالف فى شىء وإن علم أن الحق معه سكت وأظهر الوفاق حتى ينتصف الآخرون للحق كما سبق، ولا يعترض مفطر على صائم أو العكس، ولا قائم على نائم أو العكس، ولا يتزين لهم فى قول أو يمدحهم بما ليس فيهم، ويديم النصح والإرشاد لإخوانه فى أدب الناصح وأمانة المرشد، وواجب الآمر بالمعروف والناهى عن المنكر، ويقبل كل أخ نصيحة أخيه بلا اعتراض[٥٢].

ووضع الصوفية ضوابط للنصح بين الأصحاب أهمها: أن يعتقد الناصح والمرشد بكلامه خالص التوجيه والتقويم وطلب النجاة للآخرين، وما يعود نفعه عليهم، ويتكلم على قدر عقولهم ولا يتحدث فى مسألة لم يسأل عنها، وإذا سئل أجاب على قدر السائل وفى حدود الجواب المفيد وعلى قدر مقامه وحاله كمجيب، وكذلك السائل يلزمه أن يسأل على قدر حاجته وضروراته العلمية والتربوية هذا من ناحية وإن قام الأخ بتعريف عيب لأخيه قدمه مع الستر بلا إشاعة أو هتك لأن من عرفك بك من حيث لا يشعر الغير فهو الناصح، ومن أعلمك لعيبك مع شهود الغير فهو الفاضح، وليس لمسلم أن يفضح مسلمًا إلا فى موجب حكم بقدره من غير تتبع لما لا تعلق له بالحكم، ولا يذكر عيب أجنبى عنه وإلا انقلب الحكم عليه بقهر القدرة الإلهية وذلك بخلاف الشهادات لإقامة الحدود أو القصاص أو رد المظالم[٥٣] ويديم الاستغفار لإخوانه، ويمد بصره إلى جميل صنع الله ناظرًا، وفى الآيات متبصرا، وفى القرآن للعين متمتعًا، وينظر إلى المؤمنين لعل نظرة منهم تصادفه ينال بها الرحمة، ويلاحظ إخوانه بعين الوداد والاستحسان، ويغض بصره عن المحارم وعن عيون الناس والإخوان والمنكرات والمحرمات.

ويتعلق أدب السمع بالذكر والوعظ والحكمة وما يعود عليه بالنفع والفائدة دينا، ويحسن الإصغاء إلى من يكلمه، ولا يكون أذنا فى الفحش والخنا والغيبة

والنميمة وكل منكر.

ومن آداب اليدين البسط بالبر والإحسان والخدمة للإخوان وألا يستعين بهما على معصية، وكذا الرجلين يلزمه أدبا أن يسعى بهما فى صلاح نفسه وإخوانه، ولا يمشى بهما مرحا، ولا يختال، ولا يتبختر ولا يزهو، ولا يستعين بهما على معصية من المعاصى[٥٤]، وهذا قليل من كثير.

٥- آداب الملك مع الإخوان:

إذا انضم المريد إلى ساحة من ساحات الصحبة فأول أدب له وعليه (أن ينسى ماله ويقضى ما عليه) ويتبع المال بالجاه والسلطان، فلا يحس بملكية واحد من الثلاثة، ومن قدر على التخلص منها بقلبه وشعوره (سهل عليه الإعراض عن الدنيا وأهلها) وليس المراد هنا هو التجرد الكامل من ملكية المال وتوابعه بل المقصد ألا يشغل قلبه وهواه به ويرى أنه مستخلف فيه لا غير، والذى تحقق بهذا الأدب تسقط لديه ألفاظ التملك فلا يقول بين إخوانه هذا لى وهذا لك، أو هذه ركوتى، وذاك نعلى، أو أين حاجتى وإزارى إلى غير ذلك من عبارات الملكية وقد رفضوا بشدة صحبة من بقيت لديه نسبة بينه وبين أدنى حاجة عنده كما جاء فى عبارات إبراهيم بن شيبان وأبى أحمد القلاسى.

وعلى الصاحب الذى خرج مما قلناه أو كان فقيرًا أن يتعزز عند صحبة الأغنياء ويسلم إليهم أموالهم، ويقطع الأمل عما فى أيديهم، ولا يدخل ملكهم فى يديه أو قلبه، كما لا يتضعضع للغنى من أجل غناه وإلا (ذهب ثلثا دينه) كما جاء فى الحديث[٥٥].

والصاحب الذى ملك المال بيده لا بقلبه يلزمه أدبا أن يوسع على إخوانه وإن ضيق على نفسه فإن التوسعة عليهم إتباع العلم، والتضييق على النفس من حكم الورع عند رويم بن أحمد، هذا مع كونه لا يمن عليهم، ولا يشهد لنفسه فضلا، ولا يحوج إخوانه إلى المسألة بل يعجل مرادهم فى التوسعة أو الضرورة، وإذا طلبوا منه أجاب بسرعة واستبشار، ولا يمنع أحدا من إخوانه أن ينال من ملكه بغير إذن منه، وإن صادف واقترض فقير منك فاقرضه

فى الظاهر وأبرئه فى الباطن، وأخبره بالبراءة من قريب ليستريح، ولا تبدأ البعض بالعطاء على وجه الصلة لئلا ينحسم بحمل المنة منك، واجعل أخاك دائما بمنزلة عبدك أو خادمك من جهة لزوم النفقة عليك لا من حيث الرتبة ،او ارتق به إلى أن تجعله بمنزلة نفسك فتشركه فى مالك، أو أصعد إلى أعلى الدرجات فآثره بمالك على نفسك، وقدم حاجته على حاجتك، والأفضل أن تلازم الإيثار، وتجانب الادخسار، وتترك الخصومات فى الأرزاق، ولا تتكلف لإخوانك بل تكون معهم على مقدار ما لديك، إن جعت جاعوا، وإن شبعت شبعوا، وبذا يكون مقامك بينهم، أو مجيئهم لديك، أو خروجهم من عندك شيئا واحدًا[٥٦].

تحقق الأصحاب بالآداب:

نعنى بهذا العنوان أن جملة الآداب السابقة ينبغى التحقق بها ذاتا وصفة وقولاً وفعلاً، ويتم هذا التحقق بين الأصحاب ويزداد من خلال التطبيق والتنافس الذى يزكى العمل، ويقوم الذات ولا يهدمها، ويدفع كل صاحب عن طريق المحاكاة أو تأثر الطبع بالطبع، أو النصح والإرشاد إلى المزيد من الخلال الفاضلة والآداب الحميدة، ولدينا نصان يدفعاننا إلى قوة التنافس وأثر فى التخلق والتأدب، أحدهما يقول: (التصوف كله اضطراب فإن وقع السكون فلا تصوف) والآخر ساقه رويم بن أحمد (٣٠٣هـ) هو هام فى موقفنا هنا يقول: (لا يزال الصوفية بخير ما تنافروا فإن اصطلحوا هلكوا)[٥٧] والاضطراب لا يعنى القلق النفسى المرضى بل يراد به التحرك المستمر للصعود، وكلما حصل المريد على درجة تطلع إلى ما فوقها، فلا يهدأ طلبا، ولا يسكن رغبا، وبما أن العطاءات لا تتناهى فالتطلع والرغبة والشوق إلى ما فوق لا ينقطع، وأنت ترى أن تلك الحركة المستمرة الدافعة للصوفى تتسم بالذاتية المحضة، ويلاحقها أو يتابعها ويسير معها التنافر بين مجموعة الطالبين المتحركين نحو العلا، بحيث تكون هناك حركة ذاتية دافعة وأخرى تنافسية جماعية مؤثرة أيضا، وبذا يفهم الاضطراب والتنافر، ولا ينبغى أن يفسر

الأول على أنه مرض نفسى، أو الأخير على أنه تصارع حاد ملىء بالجدل والمشادة والمخالفات لأننا سبق أن بينا أن من جملة آدابهم ترك ذلك كله، ثم إن الاستسلام للإخوان ولين الجانب والانقياد لهم أمور حثوا عيها، وما دام الأمر كذلك فالاضطراب رغبة مستمرة والتنافر تنافس دائب، وإظهار لعيوب الآخرين برفق وأدب.

وهو نوع من التنافس الذى يقوم على إصلاح الذات وسموها مع مراعاة الفائدة للغير وإيثاره، وليس من النوع الهدام الذى يسعد فيه طرف عندما يتفوق على آخر فى ساحة التبارى، إن التنافس عند الصوفية شكل راق من أشكال التعاون الذى يتحدث عنه فلاسفة التربية المحدثون من جهة أن كل فرد بين المتآلفين يسعى إلى رفع مستوى الإثارة بين الآخرين، وإلى بث ونشر عنصر الاقتداء والتأسى لتحقيق المطلوب، وبعث الإمكانات والقدرات عند الآخرين.

أما لماذا يبذل كثير من العارفين والواصلين جهودا لتربية المريدين وتأديبهم مع كونهم قد تجاوزوا مرحلة الحاجة للصحبة والإفادة منها فإننا لا نجد نفعا يعود عليهم من الناحية المالية أو الروحية، ولا نعثر على تبرير لهذا سوى أن تلك الحالة (خلاصة القدرة الإلهية) وهى قيمة علوية أكثر منها نتيجة للتربية الإنسانية[٥٨] ومسئولية دعوية يتحملها العلماء العارفون وتتبع فريضة التعليم والبيان.

ثالثا: آداب العادات:

أدرك الصوفية مرامى الإسلام فى العبادات والمعاملات والعادات نظريا تطبيقيا وفقهوا الأحكام ونفذوها، ولذا نجدهم فى كل مسألة أو أدب يربطون جيدا بين ما يثيرونه وبين حكمه الشرعى بدليله، وكذلك يفصلون الثمرة التى تعود من وراء الفقه والتطبيق على النفس تهذيبا وتصفية، وعلى القلب نقاء وتجلية، فلا نعجب وحالهم هذا أن يطبقوا تلك الطريقة فى مجال العادات وآدابها حتى لنظن أننا أمام مسائل فقهية صحيحة كما بينا سلفاً.

أ. د/ عبد الله الشاذلى

الهوامش:

(١) المكي: قوت القلوب (١١٥/٢).

(٢) الهجويري: كشف المحجوب (٥٨٦/٢).

(٣) الرسالة شرح الانصاري: ٢٠٠.

(٤) النجيحي: فلسفة التربية :٣٢٧.

(٥) قوت القلوب: (١١٥/٢- ١١٦)، وكشف المحجوب: (٥٨٤/٢).

(٦) اللمع: ٢٣٥.

(٧) القوت (١٤١/١).

(٨) آداب المريدين ٧٦.

(٩) الفتوحات الإلهيه ١٠، ١١٦.

(١٠) فينكس :فلسفة التربية : ٥.

(١١) نفسه (٥٨٢/٢).

(١٢) اللمع : ٢٣٥، وقوت القلوب (١١٥/٤- ١١٦).

(١٣) نفسه : ٢٣٤.

(١٤) راجع : ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية ١٢١- ١٢٢ ، ابن عباد النفرى : المفاخر العلية :١٢٧- ١٢٨.

(١٥) كشف المحجوب (٥٨٤/٢).

(١٦) قوت القلوب (١١٨/٤).

(١٧) الرسالة ٢٩٦ طبقات الأولياء ٣٧، ١٧٥.

(١٨) طبقات السلمى : ٢٥، ٢٦.

(١٩) بداية الهداية ١٢٧- ١٢٨.

(٢٠) الفتح الربانى ٢٥، ٢٦.

(٢١) الفتوحات الإلهية : ١٢١- ١٢٣.

(٢٢) زاد المهاجر :٧٤.

(٢٣) طبقات الصوفية :٤١.

(٢٤) ابن الملقن: طبقات الأولياء ص٢٨٨.

(٢٥) الفتح الربانى ص٥١.

(٢٦) الفتوحات الإلهية ص١٢١- ١٢٣، وزاد المهاجر ص٧٤.

(٢٧) قوت القلوب ١١٨/٤، وطبقات الأولياء ص٥٧، الرسالة ص٢٩٦، طبقات ابن الملق ص١٦٤، ١٢٠، ١٩٣.

(٢٨) الرسالة ٢٠٢ أ، ابن الملقن : الطبقات ٢٣٧ ، طبقات السلمى :٥٢ ، منازل السائرين : ٣.

(٢٩) الفتح الربانى ٢٥ .

(٣٠) الطوسى اللمع ٢٣٧ وشرح الرندى على الحكم ٣١ - ٣٢.

(٣١) ابن عجيبة الفتوحات الإلهية ١٢٢ - ١٢٥.

(٣٢) راجع قوت القلوب ١١٥/٤- ١٤٨.

(٣٣) ملحق رسالة ابن عربى للفخر الرازى ص٢٧.

(٣٤) المفاخر العليا ص٥٩.

(٣٥) آداب المريدين ص٦٣.

(٣٦) انظر من ١٧٥- ١٧٨.

(٣٧) آداب المريدين ص٧٧.

(٣٨) الفتوحات الإلهية ١٧٧- ١٧٨.

(٣٩) طبقات الأولياء ص٣٠٠.

(٤٠) كشف المحجوب ٥٨٢/٢.

(٤١) طبقات الصوفية ص١٠٢.

(٤٢) الجيلاني الغنية لطالبي طريق القوم ١٧٠/٢، وطبقات الأولياء ص٣٠، ٤٢، ٤٥.

(٤٣) الفتح الرباني ص ١٩.

(٤٤) فتوح الغيب ص ٦٨.

(٤٥) طبقات الأولياء ص ١٣٩.

(٤٦) طبقات السلمي ص٢٠.

(٤٧) منازل السائرين ص٣٤ وانظر زاد المهاجر لابن قيم ص ٧.

(٤٨) طبقات السلمي ص١٠٢، ٦٥.

(٤٩) عوارف المعارف للسهروردي ص ٨٥.

(٥٠) الجيلاني : الغنية ١٥١/٢.

(٥١) الجيلاني : الفتح الرباني ص٢٥ – ٢٦ .

(٥٢) كشف المحجوب ج ٢/ ٥٢٦، الغنية ج١٥٤/٢- ١٥٥، زكي مبارك: التصوف الإسلامي ص١٤٤، الفتح الرباني ص٢٧٠.

(٥٣) طبقات السلمي ص١١٤، طبقات الأولياء ص٣٢٢، ٤٩، ١٢٠ – الرسالة القشيرية ص١٩٩، قواعد التصوف ص١٢٨، آداب المريدين ص٤٩، زاد المهاجر ص٧٥ .

(٥٤) أبو النجيب السهروردي، آداب المريدين ص٧٢ - ٧٦ .

(٥٥) اللمع ص٢٣٤ والرسالة ص٢٩٥ وانظر طبقات السلمي ص٣٧ وطبقات الأولياء ص١٠٨ والغنية ج١٤٩/٢.

(٥٦) طبقات الصوفية ٤٢، ٥٩، وطبقات الأولياء ٢٥، ومنازل السائرين ص٢٥ والغنية ج٢ ١٧٢، ١٧١، ١٤٩.

(٥٧) السلمي، الطبقات ص٤٢.

(٥٨) فينكس : فلسفة التربية ص٣٢٠.

الظاهر والباطن

عمق النظرة وجديتها:

من منا ينكر أن فى الإنسان باطنًا هو القلب والأفئدة وظاهرًا هو الحواس؟ ومن يستطيع أن ينكر أن الإنسان يحوى سراً وعلنًا وخفاءً وجهرًا؟ ولا مِرَاء فى أن كل فرد له بالنسبة للآخرين ظاهر يرونه وباطن يدق عنهم، وللنفس صوتها الخفى وصوتها المسموع، ولها دوافعها النفسية الداخلية وأفعالها الأخلاقية الخارجية، والعالم قسمان:

١- عالم الغيب أو الملكوت.

٢- وعالم الملك أو الشهادة.

والعلل والأسرار والنواميس خبيئة وراء الظواهر تحتاج إلى من ينقب عنها، ومهما بالغ الحسيون فى الاعتماد على المادة والتجربة إلا أنهم يفسحون أيضًا للحدس الباطنى مجالا للعبور من الملاحظات الخارجية إلى الفرض التفسيرى الذى هو تصور باطنى يكشف عن خفايا التجربة، أو الربط بين الظواهر، فالنظرة الصحيحة هى التى تتجاوز سطح الماء أو عباب الظاهر للتعرف على الكنوز وخفايا الباطن، وهى التى توقن أن للدين جانبًا باطنيًا تصديقيًا وآخر عمليًا ظاهريًا، وأن الإسلام اهتم بتربية الجوارح والأخلاق الظاهرة والأعمال الشرعية التى يقوم بها البدن. كما أعطى قدرًا كبيرًا للقلب وللضمير والإرادة، وفاضت الآيات والأحاديث بالأعمال المنوطة بالقلب من رضا، وصبر، وخوف، ورجاء، وشكر، وبالأعمال المتعلقة بالظاهر من عبادات وجهاد، وقد تحدث القرآن عن السر بمعنى ما استكن فى القلب، وعن العلن بمعنى ما بدا على الجوارح فقال سبحانه: ﴿ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعۡلِنُونَ ۝ ﴾ (النحل: ١٩)، وقال: ﴿ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ

وَٱلْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ ﴾ (التغابن: ٤).

وأحيانا يستخدم السر بمعنى الإخفاء عن الأعين والعلن بمعنى الظهور أمام رؤية الناس، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ (البقرة: ٢٧٤) وبهذا المعنى نفسه جاءت اللفظة في الآية (٢٢الرعد، ٧٥ النحل) كما ذكرت في مقابل الإبداء (٧٧ يوسف) وتكررت ألفاظ النجوى والإخفاء والْكِنِّ في مقابل الإعلان والإظهار، مما لا يخفى مع كل هذا على ذي لب أن الإسرار وما في معناه هو عمل نفسي ونشاط داخلي، وليس المراد به صمت النفس صمتًا لا عقد فيه أو صمتا يرادف الخلو، وإلا ما تعلق به العلم بالإثابة أو العقاب، وتبعا لهذا فقد أجمع المفسرون لمثل هذه الآيات على أن للإنسان أعمالا مستكنة في الصدور كالنيات والسرائر يعلمها الحق بكلياتها وجزئياتها لا يخفى عليه منها شيء، كما يعلم ما تبديه الظواهر من سائر الأعمال والطاعات والأخلاق[1] ويقول رسول الله مبينًا معاملة الحق للعبد "السر بالسر والعلانية بالعلانية" أحيانًا، ومال الصحابة والتابعون وتابعوهم إلى استخدام ألفاظ السر والعلن، وقد يستعملون لفظة الجوانية والبرانية نجد ذلك في أقوال سلمان الفارسي، وأبي عبيدة، ومعاذ بن جبل، وفي أقوال الربيع بن خثيم، وسعيد بن المسيب، ومطرف بن عبد الله، ومسلم بن يسار، وأبي حازم، فالتأمل السريع والنظر الخاطف يدركان بجلاء شمول القرآن والحديث وتعرض السلف لكل الجوانب الإنسانية الداخلية والخارجية، ولعمري فهي النظرة التي تتفق مع طبائع الإنسان والأشياء.

الصبغة العامة لنظرة الصوفية:

اقتصر الصحابة والتابعون وتابعوهم من الزهد على لفت النظر إلى الظاهر والباطن، وتوجيه العناية إلى إصلاحهما بالعلم والعمل، وكذا جمهرة الصوفية فإنهم كانوا أوفياء للنصوص لفظا وعملا وغاية، وقد تشربوا أقوال السابقين، وانتفعوا بنصائحهم في هذا المجال الذي

نحن بصدد الحديث عنه حتى نبتت في قلوبهم جذور المعرفة، وسمت سيقانها. وكان لهم مع الأصول التي ورثوها من الكتاب والسنة، ومع مواعظ السلف أعمال عقلية تجلت في دقة التحليل والتقسيم والتصنيف، وفي قوة الربط بين كل قسم وسببه أو منبعه، وفي الشروح والتفاسير التي تعلقت بما حللوه، وفي كثرة الاستنباطات القلبية التي تشبه الفهوم العقلية التي يتوصل إليها رجال الظاهر بأدواتهم الحسية، ومداركهم العقلية، مع العلم بأن هذه التحاليل أو الاستنباطات لم تكن خالية من النفحة العاطفية والذوقية القائمة على الرقة والتصفية، والمفعمة بالشعور الروحي العميق الوارد عن طريق المن والجود والعطاء الرباني.

ونستطيع أن نتصور خط الصوفية من البداية، وهو الخط الذي يبدأ من الشرع ويتجه إلى وجهتين:

وجهة داخلية تعمد إلى إصلاح القلب.

وطرف خارجي يبدو من تربية الجوارح وإعدادها عن طريق العبادات، والمعاملات، والأخلاق الإسلامية.

ومهمة الصوفي هي أن يجمع الطرفين معا في اتجاه صادق مخلص نحو الله، وفي تجرد كامل عما سواه، حال كونه صاعدا من داخله وخارجه الى ما فوقه، مستعطفا راجيًا إشراقات ربه وإلهاماته، وعطاياه، وهو خط تمتزج فيه الأوامر الشرعية المتعلقة بالظاهر والباطن معا مع عواطف الإنسان ومشاعره، وهاتان السمتان تلازمان الصوفي عندما يعرض لكل جانب من جوانب المشكلة سواء منها ما يتصل بالمعنى، أو بالربط بين الشريعة والحقيقة، أو بالفهوم الخاصة بالعبادات، أو بالتأويل للنصوص.

الظاهر والباطن:

الشيء الظاهر في اللغة هو الذي بان ووضح، والباطن هو داخل كل شيء، فبطن الوادي داخله، وبطن الأمر عرف ما في جوانيته، وهما من أسماء الأضداد لغة فقط [٢]، وعندما يعرفهما الصوفية يجعلونهما موسومين بسمات علمية عرفانية، ويفصلون بينهما من حيث طبيعة الإدراك وأداته، والعلوم المحصلة لكل

منهما.

فيرى الخراز أن للأولياء لسانين " لسانا في الباطن يعرفهم صنع الصانع في المصنوع، ولسانا في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين، فلسان الظاهر يكلم أجسامهم، ولسان الباطن يناجي أرواحهم"[٣].

والأول متجه إلى الله ساكن معه، متطلع إليه لا يفشي سرا، ولا ينظر إلى غيره من أهل أو مال أو ولد أو خلق، وينال به العارف علوم الدراية، ويرتبط بالإيمان ارتباطا كبيرا، ويثمر لنا علوم اليقين، والإخلاص، والمعرفة، والتوكل، والمحبة، والإنابة، والتقوى إلى آخر ما يتعلق بالقلب من مقام أو حال، ولا يخفى أن عين القلب هي المدركة لكل العلوم الباطنية بنور ربها، كما ذهب إلى ذلك الطوسي والجيلاني.

أما اللسان الثاني فيكلم الجسد بالحس والعقل، أو يسوس الظاهر بمكاسب الإدراك الحسي والعقلي، وهو واقف مع الشرع والأسباب، ويتحرك بالاجتهاد، ويعمل في ميدان علم الرواية أو الحديث والأحكام الظاهرة، وينظر إلى مصالح البدن والأولاد ومن تلزمه نفقته في الدنيا[٤] ولكل من اللسانين أيضا علم وفقه، وبيان وفهم وحقيقة وحد، ولا يخلو كل منهما من الجانب العملي والعلمي، كما لا يخفى ما في هذا الأسلوب الصوفي من تقسيم وتفريع مشبعين بالعاطفة والذوق، وإلى اللسانين معا جاء قوله سبحانه: ﴿ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾ (لقمان: ٢٠)، والنعم الظاهرة منها ما هو مادي كالرزق والأولاد، والصحة وكمال الخلق، ومنها ما ليس ماديا كالتوفيق إلى الطاعات، والقيام بفرائض الإسلام ونسكه. والباطنة كالهدايا القلبية بالشرح والقذف وإنارة البصيرة، وبث اليقين، والعلم بالله، والتعرف على حقائق وأسرار الأشياء[٥].

وكما بين الله النعم الظاهرة والباطنة فقد حذر من الآثام بنوعيها فقال: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ (الأنعام: ١٥١).

وكذلك جاء النهي عنهما في الآية ٣٣ من سورة الأعراف، والآية ١٢٠ من سورة الأنعام)، والسيئات الظاهرة كالسرقة والزنا والربا وغيرها، والباطنة

كالحقد والبغض والشحناء والكبر والضجر وغيرها من آفات القلب، وهما المرادان فى قوله صلى الله عليه وسلم: "لا أحد أغير من الله، من أجل ذلك حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن» ومع إشارة القرآن والسنة الواضحة إلى الظاهر والباطن بنوعيهما، واعتناق الصوفية واهتمامهم بهما إلا أنه يراعى أن روح الدين تحض على العمل ظاهره وباطنه، لكن الصوفية يعتنون بالجانب العرفانى، ومع كل فهما يلتقيان معا عندما ندرك يقينا أن العمل بالشرع، والتمسك بالدين هما طريق الصوفى للوصول إلى معارفه الذوقية؛ كما التقيا عند أبى هريرة فى قوله "حفظت من رسول الله وعاءين فأما أحدهما فبثثته، أما الأخر فلو بثثته قطع هذا البلعوم".

تقديم الباطن وإعلاء شأنه:

كثيرا ما يصادف الباحث حين ينظر فى العلاقة بين الباطن والظاهر مشكلة تبدو عويصة وغامضة، وتطفوا على السطح حينما نسأل الصوفية أيهما مقدم رتبة وأصالة: الباطن أم الظاهر؟

وترد أقوالهم حينا تقودنا إلى الاعتقاد بان الباطن مقدم، وحينًا آخر تدل على تلازمهما، وعلى أن علوم الباطن لا تنال إلا بالسلوك على طريق الظاهر، وبشيء من التدقيق ينحل الإشكال، خصوصًا إذا راعينا ضرورة أن الصوفية يفرقون بين الباطن كموضع للتصديق والقصد والإخلاص، وبينه كمحل للواردات والمعارف الربانية والأسرار الإلهية، والباطن بهذا المعنى لابد أن يكون نابعًا من السلوك الظاهرى وناشئًا من السير على الشريعة.

أما الباطن بمعنى العقد الإيمانى، وحسن التوجه، والخلو من الرياء والنفاق؛ فهو بلا شك سابق على كل جانب من جوانب الظاهر، لأن أول حال المسلم الإيمان بالله، وهو لا يعتد به حقيقة إلا بالتصديق القلبى، وأيضا فالقلب مجمع الخزائن، ومحل النظر الإلهى، ومعقد الإخلاص، ومنشأ الأعمال والراعى للبدن، فلابد من الاهتمام به. وتنظيفه و حتى تصح الأعمال ويتطهر البدن، وإلا فسد الباطن كله، واعتلت الأعمال من



أساسها: «ألا أن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهى القلب» ومن ناحية أخرى فإن الإنسان ينسب إلى القلب والنفس بلا واسطة ولا ينسب إلى الجوارح إلا بواسطة، فإذا نبه الصوفية بعد هذا على تعلق الأشياء بالقلوب، وعلى ضرورة أن يبتدئ السالك وكل مسلم " بعمارة باطنه ثم بعمارة ظاهره " وبينوا أن طهارته أصل كل الطهارات فقد نظروا إلى القلب بهذا الاعتبار التصديقى مثلما أكد الجيلانى، وطاش كبرى زاده، وشارح عين العلم، ولهذه الأسباب جاء السر مقدما فى معظم الآيات القرآنية على العلانية، ودعا الرسول فقال: «اللهم اجعل سريرتى خيرا من علانيتى واجعل علانيتى صالحة»[6]. وقال: «من أصلح سريرته أصلح الله علانيته» وخطب عثمان فقال: " أيها الناس اتقوا الله فى هذه السرائر فإنى سمعت رسول الله يقول: «والذى نفسى بيده ما عمل أحد قط سرا إلا ألبسه الله رداء علانية إن خيرا فخيرا وإن شرا فشرا» وقال الإمام على: " من كان ظاهره أرجح من باطنه خفت موازينه يوم القيامة، ومن كان باطنه أرجح من ظاهره ثقلت موازينه يوم القيامة " [7] والباطن من هذه الناحية مغاير للحقيقة وإن كان محلا لها.

الشريعة، والطريقة، والحقيقة:

الشريعة فى اللغة مُشْرَعة الماء، أى مورد الشاربة، وهى أيضا ما شرع الله: أى سن من الدين، والحقيقة من حق الأمر أثبته وأوجبه، وكان على يقين منه، وحق الخبر وقف على حقيقته، أو صح وثبت، أو وصل إلى منتهاه، وفيه ما يشعر ببطون الحقائق، ولذا سميت المرأة وكل ما تجب حمايته حقيقة كقول لبيد

أتيت أبا هند بهند ومالكا

بأسماء إنى من حماة الحقائق[8]

ويقول القشيرى مبينا كلا منهما: " الشريعة أن تعبده، والحقيقة أن تشهده، والشريعة قيام بما أمر الله، والحقيقة شهود لما قضى وقدر، وأخفى وأظهر، والشريعة أمر بالتزام العبودية، والحقيقة مشاهدة الربوبية، والشريعة جاءت بتكليف الخلق، والحقيقة إنباء عن تصريف الحق"[9] " وإياك نعبد حفظ للشريعة، وإياك نستعين إقرار بالحقيقة»

كما بين أبو على الدقاق [١٠]، والسبيل الذى يسلكه الطالب والمؤدى إلى الكمال أو الموصل إلى الحقيقة هو المسمى بالطريقة، أو بتعبير اصطلاحى خاص بالقوم: " هى الأمر اللازم لأرباب الحقائق، والأحوال المختصة بهم فى مقامات الكمال" [١٠] فكأن الصوفية نظروا إلى الشريعة كمورد ومنهل يرده الظامئون إلى الاستقامة، والطالبون إلى الكشف عن خبايا الحقائق، فلما أتوها، وأعطوا ظواهرهم لعلومها، ودرسوها دراسة وافية، ونفذوها تنفيذا دقيقا، ونقوا بواطنهم، ووجهوها لله قصدًا، وحبًا ومطالعة وصلوا من وراء ذلك إلى شهود الحق فى صفاته وأفعاله وأسراره، وانجلت أمام عين بصائرهم كنوز الحقائق وخفاياها، والحبل الذى ربط بين العبد وبين ربه سمى طريقة.

والشريعة فى أحكامها التكليفية ومقتضياتها التنفيذية تسمى ظاهرا، والحقيقة كثمرة من ثمار الشريعة وفائدة من فوائدها الجمة تلتقى مع الباطن فى الموضع وهو القلب، وفى العلوم والأسرار والمكاشفات إن أريد بالباطن العلوم الحاصلة فيه، والواردة إليه من المنح والمواهب، أما إن أريد به التصديق أو العقد فقط فتكون الحقيقة أوسع معنى من الباطن بهذا الاعتبار، وأيضا فالحقيقة بحسب تحقق بعض العباد بها، وعدم تحقق البعض تغاير الشريعة، والشريعة باعتبار قدرة الجميع على تنفيذ أحكامها الظاهرة وعجز البعض عن إدراك أسرارها أو المكاشفة من خلال القيام بها تغاير الحقيقة، والثلاثة باعتبار مغايرتها. يمكن أن نسمى الباطن إيمانًا، والشريعة إسلامًا، والحقيقة إحسانًا، والترتيب بينها على هذا النحو ترتيب منطقى ودينى، لأن الإيمان بمعنى التصديق يلزم وجوده أولا قبل الشريعة والعمل بها، ثم إذا تحقق فى قلب العبد وجبت الشريعة تنفيذًا وتطبيقًا، وبالإخلاص فى العمل والعبادة ينتقل الإنسان إلى حال الإحسان أو الشهود الحقيقى، وهذا هو الترتيب المناسب لحال الدعوة الإسلامية التى ابتدأت بإصلاح الباطن فى العقيدة، ثم بتربية الظاهر وتنقية النفس عن طريق العبادة شريعة، ثم

الوصول إلى كشف الأسرار وعلم التأويل إحسانا.

ولكن هذا التغاير أمر اعتبارى كما قلنا، وفى الحقيقة يمكن التصريح بأن الشريعة، والحقيقة، والطريقة واحد بالنظر إلى أمر الله سبحانه، بحيث يحكم العارف على الظاهر والأوامر الشرعية على أنها جملة الأسرار الربانية فهى من هنا حقيقة، ويرى الحقائق أنباء وعلوما إلهية جلاها الحق أبداها كبقية المعارف الشرعية، فهى هنا شريعة، وقد ركز القشيرى، وابن عربى، والشيخ زكريا الأنصارى على أن " الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة أيضا شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره»[١١] أو على حد تعبير ابن عربى " فعين الشريعة عين الحقيقة، والشريعة حق، ولكل حق حقيقة، فحق الشريعة وجود عينها، وحقيقتها ما ينزل فى الشهود منزلة شهود عينها فى باطن الأمر، فتكون فى الباطن كما هى فى الظاهر من غير مزيد، وما ثم حقيقة تخالف شريعة، لأن الشريعة من جملة الحقائق، والحقائق أمثال وأشباه»[١٢] والطريقة بما أنها وجبت بالشرع فهى شريعة، وبما أنها من الأسرار فهى حقيقة، والثلاثة متحدة فى الماصدق لا فى المفهوم، لأن ما يصدق عليه شريعة يصدق عليه حقيقة، والعكس بالعكس، والتفرقة فى المفهوم لا تعنى اختلافهما لأن الشريعة ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة ما بطن من أحكام الشريعة، كمل يقول زكريا الأنصارى ويسانده أحمد بن زروق والعز بن عبد السلام[١٣] والصوفية يطلقون لفظة التصوف لتشمل هذه المعانى باتحادها وبمغايرتها لا بمخالفتها ويستندون فى بحوثهم المستفيضة هذه إلى ورود مادة الشريعة فى خمس آيات، ومادة الطريقة فى تسع، ومادة الحقيقة فى (٢٨٩ آية)، ولعل مرجع هذه الكثرة فى مادة الحقيقة إلى أن اسم الله هو الحق، وأنه مطلوب كل سالك، والحقيقة معيار لكل معرفة شرعية أو عقلية، ولأن الشريعة بما فيها من صفة يقينية، وبما تحمل من أسرار فهى من، عين الحقيقة، [١٤] كما يستدلون كذلك على أن الشريعة جاءت

بمعنى الحقيقة بقوله سبحانه: ﴿ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ﴾ (المائدة: ٤٨).

ويقول جل شأنه: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا ﴾ (الجاثية: ١٨)، والجعل والأمر من أسرار الله سبحانه فالشريعة حقيقة من هنا، كما أن التوحيد واليقين شريعة حسبما نصت الآية ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا ﴾ (الشورى: ١٣).

والدين المشروع حسب نطق الآية هو توحيد الله، وما يقتضيه من الطاعات والإعراض عن الدنيا وزينتها، والتجمل بالأخلاق الفاضلة فالكل: " مشروع دين واحد وملة واحدة " ويجب أن يكون المراد من الدين شيئا مغايرا للتكاليف والأحكام لأنها مختلفة متفاوتة، وعلى هذا يتفق القرطبى، والفخر الرازى، والنسفى، وابن كثير، وأبو السعود[15].

وهكذا دلت تلك البحوث على مقدرة فائقة، وقلب واع، وعقل مستنير، وقد انفردوا بها دون غيرهم، ولم تكن موضوعا لعلم أخر، وبذا قدموا للعلم الإسلامى المبنى على الشريعة فهوما قيمة بالتقدير والإعجاب، ونظرات واستنباطات من الكتاب جديرة بالالتفات إليها والوقوف عندها.

الصوفية طلاب شريعة دائما:

بعد أن اتضحت أمامنا علاقة الألفاظ السابقة ببعضها من ناحية المفهوم، وثبت أن الباطن بمعنى التصديق أسبقها، ثم الشريعة، ثم الطريقة، ثم الحقيقة وهى جميعها بمعنى واحد من ناحية الماصدق أو من ناحية كونها وجبت بالأمر الإلهى، نتبين هنا علاقة الشريعة بالحقيقة من ناحية السلوك، وأيهما أعطاه الصوفية تقديرا واهتماما أكبر" وندرك يقينا أن رجال الطريق قد اعتبروا علوم الشريعة ضرورية للسلوك أبدا، وقرروا أنه يجب على السالك أن يدرسها أولا قبل التطلع إلى الحقيقة، لأنه بالتصديق الباطنى، والاستقامة على الشريعة تنجلى القلوب وتأتيها الحقائق، فالشريعة إذا باب الحقيقة ومفتاحها، والشريعة بداية والحقيقة ثمرة وغاية، ولن يصل أحد منا إلى ما يشتهى إلا بعد ما يجتاز الباب الأصلى، وبعدما يدخل من الردهة

الضرورية لها، وحتى إذا ما وصل السالك فإن الشريعة لا تفارقه بحال من الأحوال مهما أوتى من الحقائق وكوشف بالأسرار. ومن هنا أكدوا على سبق الشريعة كمقدمة أساسية للحقيقة كما أظهروا تلازمهما ومشاكلتهما.

أما ضرورة سبق الشريعة فلأنها فى نظر السَّرِىّ والمكى حصن للسالك ومعيار أو ميزان دقيق له فى كل مراحل سلوكه، وإذا بدأ المريد بها، فإنه يؤمن عليه من الزلل والخطأ ويحفظ من الإلحاد والزندقة، ويتبين صحة الدقائق من فساد الهوى، ولهذه العلل حدثنا الجنيد أنه كان يسمع خاله السرى يدعو له عقب انصرافه من مجلسه قائلا: "جعلك الله صاحب حديث صوفيا ولا جعلك صوفيا صاحب حديث "[١٦].

ويلقى المكى كثيرا من الأضواء حول هذه العبارة فيخاطب كل سالك بأنك " إذا بدأت بعلم الحديث والأثر ومعرفة الأصول والسنن ثم تَزهَّدتَ وتعبدت تقدمت فى علم الصوفية وكنت صوفيا عارفا[١٦].

وأما إذا كان العكس وابتدأت " بالتعبد والتقوى والحال شغلت به عن العلم والسنن، فخرجت إما شاطحا أو غالطا لجهلك بالأصول والسنن، وأيضا "فمن تكلم فى علم الباطن على غير قواعد العلم الظاهر وأصوله فذاك من الإلحاد فى الشريعة والوليجة بين الكتاب والسنة[١٧].

ومادام الأمر كذلك " فأحسن أحوالك أن ترجع إلى العلم الظاهر وكتب الحديث لأنه هو الأصل الذى تُفَرَّعُ عليه العبادة والعلم[١٨] ، بالحقائق والمعارف الربانية.

وإلى هذا ذهب أحمد بن محمد الحريرى حين قرر أن الأمر كله مجموع على فصل واحد وهو" أن تلزم قلبك المراقبة ويكون العلم على ظاهرك قائمًا»[١٩].

ونفس هذا الشرط يؤكده أبو على الثقفى والجيلانى، وابن عربى[٢٠]، وجميع الصوفية السنيين والسلفيين، وبناء عليه فإن الشريعة إمام وسابقة فى "الوجود والحكم والحكمة" عند ابن زروق ويمكن الاكتفاء بها دون الحقيقة أو

التصوف، ولا يمكن الاكتفاء بالحقائق أو التصوف دونها[21].

وإلى هذه الجوانب مجتمعة أو إلى هذا الشرط الضرورى يقول سبحانه: ﴿ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ (التوبة: ١٢٢).

وقد نبهوا على ضرورة التلازم بين الظاهر والباطن، أو بين الشريعة والحقيقة سواء فى مرحلة السلوك الأولى حيث أوجبوا إصلاح الظاهر بالعلم مع إصلاح الباطن بالورع، وأعربوا عن سياحة الأول بالعلم والشرع والخلق، والثانى بالحال والوجد والكشف مع التلازم بين الجانبين على وجه الدوام حسبما فصل ذلك إبراهيم القرمسينى، وأبو حفص النيسابورى[22]، وأبو محمد الشعرانى، وبما أنهما لا ينفكان فهما كالإسلام والإيمان، أو كالجسد والقلب لا حياة للمتدين، ولا للإنسان إلا بهما، وأدنى مخالفة بينهما تؤدى إلى أعمق المخاطر كالإلحاد أو إلى الجهل والغرور عند المكى[23].

والنتيجة المرجوة والملحة من كل هذا هى ما جاءت على لسان الدسوقى فى قوله: "والشريعة مؤيدة بالحقيقة، والحقيقة مقيدة بالشريعة، والشريعة أصل والحقيقة فرع،، ويوصى مريديه: أن يحبسوا أنفسهم فى قمقم الشريعة، ويختموا عليها بخاتم الحقيقة وأن يجالسوا " من جمع بين الشريعة والحقيقة» كمل يوصى الشيوخ أن يحكموا الشريعة والحقيقة، ولا يفرطوا كى يصح الإقتداء بهم فإنه " ما سميت الحقيقة حقيقة إلا لكونها تحقق الأمور بالأعمال وتنتج الحقائق من بحر الشريعة"[24]، ولأن الشريعة هى القاعدة، وهى الشجرة وهى النقية المنقاة الخالصة المخلصة والحقيقة ثمرة، فالثمرة لا تولد ولا تنضج إلا من الشجرة وعلى أغصانها، وهذا تنبيه قوى على التلازم بينهما فى المراحل العليا من السلوك أو فى مراحل الكشف بعد التلازم فى بدايات السلوك.وليس هذا فقط بل أكدوا على المشاكلة بين الظاهر والباطن، أو بين الدقة فى تطبيق

الشرع وبين وضوح الحقائق بحيث يكون ظاهر الفقير فى الاستقامة كباطنه لا يزيد أولهما عن ثانيهما فى مظاهر الإخلاص وإلا جرح الصدق ودب الرياء على حد ما ذهب إليه أبو سليمان الدارانى[25].

ويشدد المحاسبى على تطبيق المشاكلة فى المجاهدة بمعنى أنه يجاهد باطنه تنقية وتصفية، ويجاهد ظاهره اتباعا واقتداء، لأن من اجتهد فى باطنه ورثه الله حسن معاملة ظاهره، ومن حسن معاملة ظاهره مع مراقبة لباطنه ورثه الله الهداية إلى أنواره"[25] قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

وفى حال الصدق والإخلاص يصير كل أدب لأى من الجانبين عنوان الأدب فى الجانب الآخر، ويصح أن نقول مثلا مع أحمد الحريرى " حسن أدب الظاهر عنوان حسن أدب الباطن "[26].

وهذا المنهج الصوفى فى تقديم الباطن، واحترام الشريعة، وجعلها أساسا وضابطا للحقيقة جاءت به كثير من الآيات القرآنية التى حثت على التصديق وعلى العلم والعمل بالظاهر، ورتبت عليهما معا فضل الله فى إدخال هؤلاء الطائعين والعابدين إلى رحاب الجنة، وبينت آيات أخرى على أنهم أهل الفلاح والطوبى والمآب والزيادة والهداية الخاصة والبشارة والنور، وهم خير البرية، وأهل الاستخلاف والمنح اللدنية. والذين أدخلهم الله فى رحمته ورفعهم درجات ودرجات فى الإيمان والعلم، وأنزل عليهم ملائكته بالتطمين والبشارة، وتولاهم بذاته فى كل حال من أحوالهم، ومن ناحية أخرى فإن كثيرا من الآيات بينت أنه إذا انفصل الباطن عن الظاهر بأن تسلل الكفر أو النفاق أو الرياء إلى الباطن حبطت الأعمال، وأيضا فإذا لم يقم العبد بأوامر الله ولم يلتزم حدوده فهو الفاسق أو الظالم[27] وكل هذه الجوانب هى التى سعى إليها الصوفية بغية نوالها، أو حذروا من التفريط فيها خشية الردى والهلاك، ولا بأس أن نستمع إلى نيكلسون وهو

يعلق على دقة هذه البحوث وقوتها، وعلى عمقها وشمولها ونفعها إذ يقول: "والمتصوفون قد أدوا - دون ريب - عملا جليلا للإسلام فهم بنبذهم قشور الدين وإصرارهم على تحصيل لبابه بتنمية المشاعر الروحية وتطهير البواطن لا بالعمل الظاهرى فحسب قد مكنوا لملايين الناس من حياة غنية عميقة "(٢٨) لتلك التى عاشها صحابة رسول الله وتابعوهم.

وبعد أن ظهر القول بوجود الظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة هب أهل الظاهر منتقدى الصوفية يقولون: "لا نعرف إلا علم الشريعة الظاهرة التى جاء بها الكتاب والسنة" وتلك هى " الشبهة الأولى ". والرد على هذه سهل وبسيط يتجلى فى كل ما سقنا. من نصوص جاءت صراحة تحمل الدلالة على الألفاظ. الأربعة السابقة، كما أننا نعلم أن أبا هريرة نال وعاءين من العلم هما الرواية والدراية، والأول بثه والثانى أسره، وقال عنه الرسول ﷺ أن من العلم " كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم ينكره إلا أهل الاغترار بالله".

وأما الشبهة الثانية فتتلخص فى أن ابن الجوزى، وابن قيم، وبرهان الدين البقاعى قد أرجعوا آراء الصوفية الخاصة بالباطن والظاهر إلى ما ورد عن الشيعة لأن القول باثنينية النصوص والدين بصفة عامة، والإدعاء بأن الحقائق سابقة على الشريعة ويمكن الاستغناء بها عند الوصول إليها دون الشرع هو بلا شك قول الشيعة من الهاشمية والغلاة كالحارثية، والمخرمية، والإسماعيلية، والقرامطة(٢٩) حيث يرون جميعا أن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً، والظواهر أمثال مضروبة وتحتها معان باطنة فيها، واتباع الشرع جزء من العقاب الأدنى عذب الله به قوما لم يعرفوه حقا، وزاد ابن القيم فى اتهامه لبعض رجال القوم أنهم يقدمون الوجد والكشف والذوق على الشرع عند التعارض، والرد على هذا من عدة وجوه:

أولا: إن الصوفية يختلفون عن الباطنية فى السلوك والغاية، أما فى السلوك فقد سبق بيان اهتمام الصوفية بالعلم الظاهرى دراسة والسير عليه طريقا، وبيان الملازمة والمشاكلة بين الشريعة وبين الحقيقة، أو بين ظاهر المريد وباطنه، مع إبراز المخاطر

الناجمة عن إهمال الشرع فى السلوك، وإزاء هذا امتدحوا بكل فخر واعتزاز كل مَنْ كان كذلك حتى كان أبو على الكاتب يقول عن أبى على الروذبارى إنه "سيدنا" فقيل له فى ذلك فقال: " لأنه ذهب من علم الشريعة إلى الحقيقة، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة[٣٠]".

ومعناه أن الروذبارى قصد الشريعة أولا فدرسها وتعمقها وطبقها فهدى منها إلى الحقيقة، وغيره من أمثال الكاتب هفت نفسه إلى الحقيقة، فلما دنا من رحابها نيَّةً واتجاها ومحاولة اعتاصت عليه فأدرك أنه لن ينالها إلا بالرجوع إلى الشريعة فعاد واجتهد فيها حتى كوشف على قدره، فلما كان الحال كذلك وابتدأ الروذبارى من الباب ومن الأمر كان سيدا للذين حاولوا أن يتخطوا الباب إلى ما فى داخله، ثم تبين لهم وهمهم فعادوا إلى المدخل الشرعى الصحيح، وأيضا فإن العلماء مجدوا الشيخ أبا مدين لأنه "وقف بظاهره مع الشريعة، وذهب بباطنه مع الحقيقة، فما انقطع لصحة البداية ولا رجع لعدم الغاية" والنص واضح لا يحتاج إلى تعليق.

ثانيا: وأما فى الغاية فإن رجال الطريق قصدوا من وراء القول بالظاهر والباطن إلى التكامل الدينى، والنفسى والروحى، وإلى محاولة التعمق فى النصوص وأسرارها، أو تجلت غايتهم فى تربية الظاهر، وتصفية الباطن، كى تنقشع الحجب بين السالك وربه ليدرك المعانى الدقيقة، ويستنبط بنور ربه من أسرار الآيات ما يخفى عن الحس والعقل اللذين اجتهدا فى ظاهرها، ومن هذه النظرة البريئة، والغاية المحمودة سلمت نياتهم وصحت أعمالهم، وتحققت مآربهم، ولم يتخلوا عن الشريعة عندما بدت الحقائق أمام عين بصائرهم، بل نادى كل منهم على الآخر وهو غارق فى ساحات القرب " إياك أن تترك العمل"، فقيل: وما ذاك العمل؟ قال داود الطائى: "دوام الطاعة لمولاك "[٣١]، وتحاثوا فيما بينهم على أن يرفع كل سالك جهد الطاعة كلما صعد درجة على سلم الوصل والقرب، وأن يترقى ظاهره بمقدار من يصاحب فيكون مع

العوام فضة، ومع المريدين ذهبًا ومع العارفين دُرًا وياقوتًا[٣٢] على حد تعبير يحى ابن معاذ الرازى، وإذا تحقق بالدنو والقرب طولب بزيادات لا تطلب من أرباب البدايات، ولا يسمح العارف لنفسه بترك حد من حدود الشريعة مع كمال بصيرته[٣٣].

كما اشترط الغزالى والسهروردى البغدادى، ومن زعم ترك التكليف لأنه وصل هتف الصوفية السنيون جميعا، "نعم وصل ولكن إلى سقر" وعدوه من الحمقى والغالطين، وبالتالى بعد كل هذا فإنه يبطل ادعاء المثيرين للشبه بأن الصوفية يتركون الشرع عند الوصول كما تأول الباطنية قول تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ إِذَا مَا ٱتَّقَوا۟ ﴾ (المائدة: ٩٣) بأن الذى يصل إلى الأمام ويعرفه " ارتفع عنه الحرج فى جميع ما يطعم ووصل إلى الكمال والبلاغ"[٣٤] كما يبطل زعم من ذكر بأن رجال الطريق يقدمون الذوق على الشرع إذا تعارضا، ولابد من القول بأن التشابه فى الإثنينية للنصوص وللإنسان بين ما وجد عند الصوفية وبين ما وجد عند الباطنية لا يؤدى إلى التطابق سلوكا أو غاية حيث وضحت وجهة الصوفية ونظرتهم إزاء الالتزام بالشرع بداية ووصلا، وبدا سوء القصد عند الغلاة من وراء أفكارهم لأنهم عمدوا إلى الإضرار بالإسلام، وإنكار الشرائع، وإبطال الظاهر لكى يسرى باطلهم بعد ذلك[٣٥].

ويلاحظ – كذلك – أن مثيرى الشبه جانبهم الصواب فى تحديد اللون والقدر الذى يوجه إليه الاتهام، فاعتقادى أنهم عنوا بالصوفية الذين أشبهوا الباطنية من مزج التصوف بالفلسفة من دعاة الإشراق والفيض كابن سبعين، والسهروردى المقتول، وغيرهما من المتأخرين الذين اهتمسوا بالكشف وبما وراء الحس، والذين كان سلفهم مخالطين للإسماعيلية المتأخرين.... فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقولهم[٣٦].

كما يقول ابن خلدون، والذى يدلنا على ذلك صراحة هو ما وجدناه فى تلبيس إبليس لابن الجوزى، وفى الفتاوى

والرسائل والمسائل لابن تيمية وفى مدارج السالكين لابن قيم من تقدير شديد للصوفية السنيين المعتدلين كشقيق ومعروف والدارانى، والأنطاكى، والسرى، والجنيد، وحاتم الأصم، والشبلى، وغير هؤلاء الذين التزموا الشرع بداية ونهاية، مما يقطع بأن اللوم انصب على المتفلسفين من الصوفية لا المتشرعين الصادقين، وأحب أن أقول هنا إن المعتدلين قد ساهموا بقدر كبير فى حرب الخارجين والمدعين والمتنسبين والمتشبهين، فالسلفيون والسنيون يلتقون عند احترام الشرعيين كما يلتقون عند ذم المفرطين، ولو أن ابن الجوزى وأشباهه من مدرسته حددوا منذ البداية أرباب الصبغة الفلسفية وشبهوهم بالباطنية لأراحوا واستراحوا، وكانوا أكثر التزاما لجادة الصواب.

الفقه الصوفى فى العبادة:

اقتصر جمهور الفقهاء على دراسة الأحكام الظاهرة فقط ولم يعيروا الباطن كبير اهتمام، ولم يأخذوا فى اعتبارهم منه إلا النية فقط، ويستثنى من ذلك أمثال الإمام الغزالى فى كتابه الإحياء. وجاء الصوفية فأفتوا الجميع بأن أحكام الجوارح شرط صحة أو وجوب، وأحكام الباطن شرط كمال وللظاهر أثره فى تنوير الباطن وللباطن أثره فى إتقان وقبول الظاهر، واقتضاهم هذا أن يتأملوا كل حكم ظاهرى سواء كان أصليا أو فرعيا تأملا دقيقا ليستشفوا من ورائه ما يناسبه من معنى باطنى حتى تجمعت لديهم قواعد باطنية مقابلة للقواعد الظاهرة هى فى مجموعها ما يسمى بالفقه الباطنى أو الدراية أو الفقه الأكبر، وقد كشفوا فيه عما يجب أن تتحلى به القلوب بصفة عامة، وفى أثناء تأدية العبادة بصفة خاصة، وعما يجب أن تتخلى عنه من الرذائل والرياء المفسد للعبادة كما ربطوا بين أقل الفرعيات الفقهية وبين آداب الحضرة الإلهية التى تقتضى إفراده سبحانه وحده بالطاعة، وأيضا فقد اشتمل الفقه الباطنى المأخوذ من أسرار العبادة على إصلاح النفوس والأخلاق، أى أنه عم القلب، والنفس، والخلق، والتوحيد النقى. مع الاهتمام البالغ بالفقه الظاهر، وإفراد الأبواب الأولى من المؤلفات الصوفية الطوال بالأحكام المتعلقة بصحة العبادة

قبل الحديث عن فروع علم التصوف يدل دلالة قاطعة على مدى اهتمام الصوفية بهذه المسائل الظاهرة واعترافهم لها بالصدارة، وكونهم ضمنوا الأحكام ما يناسبها من أعمال الباطن دليل آخر على عدم إهمال هذا العلم الذى لم يلتفت إليه الفقهاء، ودليل كذلك على جدية سعى الصوفية نحو تكميل الإنسان وترقيه، وتدل تلك العملية بتمامها على أن رجال القوم كانوا فقهاء صوفية لا صوفية فقهاء.

أ. د/ عبد الله يوسف الشاذلى



الهوامش:

(١) طبقات السلمى:٥٤.

(٢) طبقات السلمى:٥٤.

(٣) أبو نصر الطوسى: اللمع:٤٤، ٤٣ والفتح الربانى للجيلانى: ٢٦ والغنية له: ح ١: ١٢٨.

(٤) تفسير القرطبى ٥١٥٥,٥١٥٦,٥٥١٠، ٢٥١٠ وابن كثير: ٢٦١,٢١٨ح٣ ٢٥٧,٢٥٦,٣١٦.

(٥) الجيلانى: الفتح الربانى: ٣١، ٣٢، ٤٩، ١٠٨ وطاش كبرى زاده مفتاح السعادة ح٣:٢٦وشرح عين العلم ح ٢:١٢٨- ١٣٤.

(٦) رواه أبو نعيم بسند غريب.

(٧) عماد الدين الأموى: علم القلوب هامش قوت القلوب: ٢٨٢.

(٨) مختار الصحاح: ٢٢١، ٢٥٩.

(٩) الرسالة: ٤٦.

(١٠) محمد السايح: بغية المستفيد: ١٦٦.

(١١) الرسالة القشيرية: ٤٦.

(١٢) ابن عربى الفتوحات المكية ح ٢: ٧٤٢.

(١٣) الأنصارى: الفتوحات الإلهية نقلا عن هامش تحفة السفرة لابن عربى: ٩٥ وشرح الشيخ الأنصارى على الرسالة ٤٦ وقواعد التصوف لابن زروق وزبد خلاصة التصوف للعز بن عبد السلام: ١٦، ١٧.

(١٤) طبقات الشعرانى ح٤:١.

(١٥) تفسير القرطبى٥٨٣١ تفسير الفخر الرازى ح٧: ٢٦٨- وتفسير أبى السعود هامش الفخرح٨: ٢٨ تفسير النسفى ح ١: ١٠٢وابن كثير ح٧: ١٨٢، ١٨٣

(١٦) المكى: قوت القلوب ح١: ١٥٨.

(١٧) نفسه ح١: ١٦٥.

(١٨) ابن الجوزى: صفة الصفوة ح٢: ٢٥٣.

(١٩) طبقات السلمى ٨٩: الجيلانى: الفتح الربانى ٣٩، ١٥٢، ٤٧: ابن عربى: الفتوحات المكية ح٢: ٧٤٢.

(٢٠) ابن زروق: قواعد التصوف: صحيفة: ١٢ (القاعد:٢٠,٢١,٢٢) صحيفة: ١٥ (القاعدة ٢٦).

(٢١) طبقات السلمى: ٩٨: ١٠٠.

(٢٢) قوت القلوب ح ١: ١٣٠، ١٦٥.

(٢٣) الطبقات الكبرى للشعرانى: ١٢٤,١٤٣,١٥٠,١٥٣.

(٢٤) نفسه ح١: ٦٨.

(٢٥) طبقات السلمى: ١٦.

(٢٦) طبقات السلمى:٢٩.

(٢٧) (٢٥البقرة، ١٢٢ النساء، ٤ يونس، ٢٣ هود، ٢٣ إبراهيم، ٨٨، ١٠٧ الكهف، ١٤، ٢٣ الحج، ٥٨ العنكبوت، ٨ لقمان، ١٩ السجدة، ٣٧ سبأ، ٢٢الشورى، ١٢محمد، ١١البروج) (٣٨ النور، ٤٥الروم، ٣٦الشورى، ٧٢ طه، ٢٧٧ البقرة، ٥٧ آل عمران) (٩يونس، ٢٩ الرعد، ٥٥ النور، ٦٧ القصص، ٣٣، ٢٣ الشورى، ١١الطلاق، ٧البينة).

(٢٨) الصوفية فى الاسم: ٩٠.

(٢٩) ارجـع: الـشهرستانى (الملك والنحـل ح ١: ١٢٤، ١٣٥، ١٧٢) القمـى: (المقـالات:٨٥)، النـوبختي (فـرق الـشيعة ٧٤) د/ النـشار (نـشأة الفكـر الفلـسفى: ٢٨٠- ٢٨٤) ابـن الجـوزى (تلبـيس إبلـيس ١٠٢) ابـن قـيم (مـدارج السلكين ح ٢ ٧٠ ح٣ ١٦٦) البقاعى (تنبيه الغبى: ٣٣).

(٣٠) الخطيب البغدادى تاريخ بغداد ح ١: ٣٢١.

(٣١) ابن خلطان: وفيات الأعيان ح٤: ٣١٩.

(٣٢) تاريخ بغداد ح ٤: ٢٠٩.

(٣٣) الغزالى مشكاة الأنوار: ٣٢- ٣٣ والسهروردى: عوارف المعارف: ٧١.

(٣٤) الشهر ستانى: الملك والنحل ح ١: ١٣٥.

(٣٥) ابن الجوزى: تلبيس إبليس: ١٠٢.

(٣٦) المقدمة: ٤٠٢.



العرفان الصوفى

تتنوع سبل المعرفة وأقسامها إلى أكثر من نوع، فمنها:

المعرفة الحسية، والمعرفة العقلية، والمعرفة التى نزل بها الوحى، والمعرفة الحدسية، والمعرفة الخبرية، والمعرفة العملية التجريبية.

ويرى الصوفية أن سبل المعرفة الإنسانية ومناهجها ليست منحصرة فى هذه الطرق وحدها، فليست منحصرة - مثلاً - فى المعرفة الحسية كما يزعم الحسيون، أو التجريبيون، ولا فى المعرفة العقلية كما يرتضى العقليون على اختلاف مدارسهم، ولكن هناك سبيلاً أو منهجًا آخر متميزًا يضاف إلى تلك المناهج السابقة، كما أنه ليس مزيجًا متكاملاً من المعرفة الحسية والعقلية كما يرى بعض المحدثين فى نظرية المعرفة، بل إنه يعلو - عندهم - عليهما، وهو المنهج العرفانى الذوقى الإلهامى الذى يدافع عنه الصوفية، ويقدمون له من المسوغات والأدلة ما يدعو إلى الاقتناع به، والتسليم بإمكان وقوعه، بل ممارسته فعليًا والإفادة من نتائجه.

ويُقصد بالمعرفة الذوقية فى هذا المقام: تلك المعرفة الإلهامية التى يتفضل بها الله على من جاهدوا فى سبيله، فطهّروا نفوسهم وقاوموا شهواتهم، وأخلصوا لله العبادة، وتعلقت بالله هممهم، واتجهت إليه بالذكر والإخلاص قلوبهم، فإذا كانوا على هذا النحو من التقى والعبادة أفاض الله عليهم من أنواره، وتكرم عليهم بعطائه، وألقى فى قلوبهم علمًا لدنيًا لم يكتسبوه بوسائل المعرفة العادية، ولم يجتهدوا فى تحصيله بالطرق المعهودة (أى الحسية والعقلية، ونحوهما). وهذا النوع من المعرفة هو الذى يفتخر به الصوفية، وهو الذى يفضلونه على غيره، وينتسبون إليه أكثر من سواه[1].

ولقد استخدم المتصوفة للتعبير عن تلك المعرفة ألفاظًا أخرى إلى جانب (الإلهام) منها:

(الإشراق، والشهود، والتجلى،

والمكاشفة، والمشاهدة، وعلم الإشارة، والعلم اللدنى)، وهى مترادفات تعبر عن معنى مشترك وهو العرفان الصوفى، ولم يُعرف عنهم استخدام لفظ الحدس للتعبير عن المعرفة الصوفية مع أنه كان معروفًا ومتداولاً فى المصطلح العربى أيام ابن سينا والجرجانى ومن عاصرهم وجاء بعدهم[٢].

وربما استخدم الصوفية – فى نهاية الطريق – كلمة العلم فى تعبيرهم عن المعرفة رغم تفريقهم بينهما، وإيثارهم لاستخدام المعرفة بدلاً من العلم فى التعبير عن تجاربهم الذوقية المباشرة، ومواجيدهم الخاصة بهم، بينما العلم لا يشترط فيه تلك المباشرة، بل يمكن أن ينقل بالرواية أو الدراية أو العقل والنقل أو غيرها من طرق اكتساب المعارف التى تعد ثمرة لجهد منهجى مبذول، فى حين أن المعرفة الذوقية لا تخضع لهذه الطرق المستخدمة فى اكتساب المعرفة، بما فيها المعرفة العقلية، ومن ثم كانت المعرفة أكثر دقة فى التعبير عن جهدهم فى الوصول إليها من العلم، لاسيما إذا علمنا أن القرآن قد وصف الإنسان بالمعرفة فى آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ ﴾ (المائدة: ٨٣) فى حين أن وصف الإنسان بالعلم لم يكن مطلقًا كما ورد فى المعرفة، وإنما جاء العلم – أحيانًا – مقيدًا لدى بعض الناس بظاهر الأشياء فقط كما فى قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (الروم: ٧)، وفى قوله تعالى: ﴿ وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥) جاء وصفه بالعلم مقيدًا بالقليل منه وهكذا.

وقد شُغف الصوفية بهذا العلم (اللدنى)، وسعوا إلى إعداد أنفسهم بهذه المجاهدات الشاقة التى تفننوا فى تحديدها، واجتهدوا فى تحصيلها، ولكنهم كانوا حريصين على بيان أن حصول هذا العلم لهم ليس ثمرة ضرورية واجبة بعد بذل كل مقدماته، بل إن وقوعه هو فضل من الله تعالى إن شاء منحه وإن شاء منعه، «فليس يشهد العبد إلا ما أُشهد، ولا يستبين إلا ما أُبين له، وأُريد به، فإذا تخلت العناية عن العبد فإنه لا ينفعه شيء، فهو يعمل فى بطالة لا أجرة له، ولا كشف له، ومثل هذا لا يزداد بعلمه من الله إلا بعدًا، فالفتح جودٌ منه ومنّة، وليس أمرًا لازمًا، ولذلك قد لا يناله

بعض أهل المجاهدة مع شدة مجاهداتهم، وكثرة طاعاتهم؛ لأن الأمر إلى الله تعالى، يفعل ما يشاء» ومن أجل ذلك كان على السالك أن يبذل جهده للوصول إلى هذا المقام، ولكن عليه أن يصرف عن قلبه أن العطاء لازم، وهو بعبارة بعض الصوفية. له التعمل في الوصول، وما له تعمل فيما يكون من الحق عند الوصول، ثم عليه مع هذا أن يعلم أن عطاء الله تعالى ليس لكل أحد، وأن آيات الله وعهده، وما يمنحه من العلم إنما يكون عن مكاشفة قدرته وعظمته، وآيات الله لا تكون للفاسقين، وعهده لا ينال الظالمين، وفضله لا يكون للزائغين، ومنته لا تكون للمبطلين[٣].

وفي ذلك يقول "الكلاباذي" عن علم الصوفية الذي يسميه علم الإشارة وعلم المشاهدات والمكاشفات: "وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم"[٤].

ويقول الغزالي: "فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، ولذلك قالوا: الطريق تقديم المجاهدة، ومحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما (إذا) حصل كان الله هو المتولي لقلب عبده، المتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة، وأشرق النور في القلب ،وانشرح حجاب العزة بلطف الرحمة، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة، وإحضار الهمة، مع الإرادة الصادقة، والتعطش التام، والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة"[٥].

والحقيقة أن "القول بسمو المعرفة الذوقية (التجريبية) على المعرفة الحسية والعقلية ليس مما تفرد به الصوفية كما أنه ليس وقفاً عليهم، فليس حديث الفارابي عن مسألة «الاتصال» إلا اعترافاً بالتمايز الحاصل بين درجة المعرفة الحسية من جهة والمعرفة الإشراقية من جهة أخرى، ومن المهم القول إن المعرفة لدى الفارابي تتجه في خط تصاعدي، حتى تبلغ غايتها من التجرد حينما تتصل وتتلقى الإلهام من العقل الفعال الذي هو باعتراف الفلاسفة القدامى عقل مفارق"[٦].

يبقى لنا الآن أن نعرف كيفية الوصول إلى المعرفة عند الصوفية، وهل ثمة طريق معين إذا سلكه المريد يمكن

له أن يكون له نصيب من الحضور والمشاهدة والتلقى والإلهام؟ وهل لهذا الطريق من مقدمات ينبغى أن يأخذ بها السالك؟

ولنتذكر أن المعرفة القلبية أو الإلهامية "لا تنشأ من الحس والتجربة، ولا من العقل وأقيسته المنطقية، ولا من الوحى والأحاديث النبوية؛ لأن هذا وحى خاص بالأنبياء عليهم السلام، ثم إنه ليس مُتَلَقًى ولا من كتاب ولا أستاذ، ولا من شىء سوى إلهام القلب وحدسه وإشراقه، وتنبئه الصادق"[٧]، وذلك يحتاج من السالك إلى طريق يصل من خلاله إلى معرفة الله تعالى، يعرج فيه روحيًا مسافرًا إلى الله، ولذلك الطريق منازل يقطعها، أو مدارج يرتقى فيها.

المنهج العرفانى الصوفى:

يقوم المنهج العرفانى على قاعدتين مهمتين:

الأولى: منهما تعد وسيلة (وهى الطريق للعروج أو السفر الروحى)، والثانية تعد غاية (وهى الوصول إلى معرفة الله تعالى)، وإذا كانت القاعدة الأولى تعتبر أساسًا.

الثانية: فإن الثانية لا تلزم بالضرورة عن سلوك الطريق الصوفى؛ لأن الطريق كسب والمعرفة وهب من الله تعالى.

مدارج الطريق:

المجاهدة:

(أ) التخلية. (ب) التحلية.

للنفس طريق تترقى فيه بالمجاهدة والرياضة من حال إلى حال، من كونها أمّارة أو لوّامة إلى أن تصبح نفسًا ملهمة، وراضية مرضية حتى تكون مطمئنة، ولقد حرص الصوفية على جهاد النفس حتى لا تكون حجابًا بين العبد وربه، وقالوا تعبيرًا عن ذلك إن مخالفة النفس هى رأس جميع العبادات، وكمال كل المجاهدات، وفى ذلك يقول سهل التسترى (ت٢٨٣هـ): "ما عبد الله بشىء أعظم من مخالفة النفس والهوى"، بل إنهم فسروا الإسلام نفسه بهذه المجاهدة فقالوا: إنه ذبح النفس بسيوف المخالفة[٨]. ومن ثم نظروا إلى مجاهدة النفس على أنها الجهاد الأكبر مستندين فى ذلك إلى قول ذاع عندهم أن الرسول ﷺ قاله، وهو عائد من إحدى غزواته: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[٩].

وقد وضح لنا أبو سعيد الخزاز العلاقة بين المجاهدة والمعرفة، وذلك

حينما سئل عن المعرفة فقال: المعرفة تأتى من وجهين: عين الجود، وبذل المجهود" وشرح الغزالى ذلك فى الإحياء فيقول: "فإن المجاهدة تفضي إلى المشاهدة ودقائق علوم القلب تنفجر علوم بها ينبايع الحكمة من القلب، وأما الكتب والتعليم فلا تفى بذلك، بل الحكمة الخارجة عن الحصر والعد إنما تتفتح بالمجاهدة والمراقبة ومباشرة الأعمال الظاهرة والباطنة والجلوس مع الله عز وجل فى الخلوة مع حضور القلب بصافى الفكرة والانقطاع إلى الله تعالى عما سواه. فذلك مفتاح الإلهام ومنبع الكشف، فكم من متعلم طال تعلمه ولم يقدر على مجاوزة مسموعه بكلمة، وكم من مقتصر على المهم فى التعلم ومتوفر على العمل ومراقبة القلب فتح الله له من لطائف الحكمة ما تحار فيه عقول ذوى الألباب؛ ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم»[١٠].

فـ"الحس الصائب لا يحصل للقلب إلا بعد رحلة طويلة وخطيرة، وهى أن يجاهد نفسه، ويروضها على التوجه إلى الله وحده، والالتجاء إليه فى جميع الأمور، والابتعاد عن النقائص والرذائل، حتى تحصل له طهارة اللسان بالتعبير عن الصدق والعدل، وطهارة الفرج عما حرَّم الله، وطهارة اليد عن العدوان، وطهارة العين عن النظر بريبة وسوء نية، وطهارة السمع عن الكذب والغيبة، وطهارة العقل عن الجهل والتقليد، وطهارة القلب عن الحسد والحقد، وطهارة الخيال عن الأمانى والأفكار السوء. ومتى تم للإنسان هذه الفضائل ألقى الله النور فى قلبه"[١١].

ومن أجل ذلك تعد مجاهد النفس عند الصوفية هى عصب الحياة عند الصوفية وأساس بنائها[١٢]، وتقتضى هذه المجاهدة مقاومة أهواء النفس ومواجهة شهواتها؛ لأنها أمارة بالسوء، وهى تستريح إلى الهوى وتأنس بالشهوة، وتفتر عن الطاعة، وتراوغ التماسًا للمعاصى، لذلك كان من الضرورى كبح شهواتها وتقييد أهوائها، فلا سلوك بغير مجاهدة، ولا طاعة بغير مواجهة لها "فإنك لم ترد – قط – خيرًا إلا وهى تنازعك فى خلافه، ولا عرض لك شر – إلا أقله – إلا كانت الداعية إليه، ولا ضيعت خيرًا قط إلا لهواها، ولا ركبت مكروهًا قط إلا لمحبته، فحق عليك حذرها؛ لأنها لا تفتر عن الراحة إلى الدنيا والغفلة عن الآخرة"[١٣].

وقد رأى "ذو النون" أن غاية الحياة الصوفية: الوصول إلى مقام المعرفة الذى تتجلى فيه الحقائق فيدركها هذا السالك المجاهد لنفسه إدراكًا ذوقيًا لا يرجع فيه للعقل ولا للروية، وذلك لا يكون إلا لخاصة أهل الله الذين يرونه بأعين بصائرهم، ومن المأثور عنه أنه قال: إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه[١٤].

وبناء على ذلك ربط الصوفية بين هذه المعرفة وبين ما سبقها من ألوان المجاهدة النفسية والرياضة الروحية الخلقية التى نظروا إليها على أنها تحرر النفس من الشهوات، وتوحد قواها الروحية، وتصقل مرآة القلب، وتجعله أهلاً للتلقى من الله عز وجل، وفى ذلك يقول سهل التسترى: "المشاهدات مواريث المجاهدات"[١٥]، ويقول الحكيم الترمذى: "فكلما منعوها (أى النفس) شهوة آتاهم الله على منعها نورًا فى القلب، فقوى القلب وضعفت النفس، وحيى القلب بالله جل ثناؤه، وماتت النفس عن الشهوات حتى امتلأ القلب من الأنوار"[١٦] فالمجاهدة والخلوة والذكر غالبًا ما يتبعها كشف حجاب الحس، والاطلاع على عوالم من أمر الله، ليس لغيره إدراك شيء منها.

ولا شك أن هذه المجاهدة تتضمن غايات أخلاقية واضحة، لأنها تبتغى تخليص النفس من آفات الأخلاق، ثم إحلال الأخلاق الحسنة محل هذه الأخلاق السيئة التى تخلصت منها، ويعبر الصوفية عن هذين الأمرين بالتخلى والتحلى، ويقصد بالتخلى ترك الأخلاق والرذائل المذمومة التى تسيطر على النفس، وذلك طريق طويل ووعر قد يحتاج فيه السالك إلى شيخ يكون خبيرًا بأدواء النفوس ليساعده على طريق الوصول وحمل النفس على ما تكره، ويقصد بالتحلى التخلق بالأخلاق الحميدة والفضائل التى دعا إليها الشرع ليحلها مكان الرذائل[١٧]. كما يعبرون عنها بالفناء والبقاء ببعض معانيهما فالفناء بمعناه الأخلاقى يقصد به الفناء عن أوصاف الرذيلة والشرور، والبقاء يقصد به قيام الأوصاف المحمودة بالإنسان، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر، وأمثال هذه الآفات والرعونات، فإنه يكون عندئذ قد فنى عن هذه الأخلاق الذميمة، فإذا تخلق بأضداد هذه الصفات من المحبة والإيثار

والجود والسخاء، والحلم والتواضع، فإنه يكون عندئذ موصوفًا بالبقاء لوجود هذه الصفات الكريمة لديه[١٨].

وذلك يعنى إمكانية تغيير واكتساب تلك الأخلاق، ولولا ذلك لما كان للمجاهدة فائدة، ولما كان للرياضيات الروحية معنى، وقد ظهر ذلك المعنى لدى الحكيم الترمذى فى حديثه عن فطام النفس عن شهواتها، كما يفطم الصبى الصغير عن ثدى أمه، وفى حديثه عن تأديب الطيور والحيوانات البرية حتى تصير بالتأديب طائعة مسخرة، ولذلك لا يستغرب على النفس أن تكتسب عادات حسنة وأخلاقًا كريمة، تحل محل ما كان لديها من سيء الأخلاق والخصال[١٩].

ولا يخفى أن للمجاهدات ثمرة تتمثل كذلك فى المقامات التى يتدرج فيها السالك لطريق الحق، وهى تخلصه من نقائصه وعيوبه، فمن بقى عليه شيء من الرغبة فى الدنيا تداركه الزهد فصرف عن قلبه شدة التعلق بها، والحرص عليها، والتوسع فيها، ومن بقى فى قلبه شيء من قلة الاعتماد على حفظ الله وتدبيره وكفالته له، بأن كان طمأنينته واستناده إلى الأسباب الظاهرة وحدها فإن التوكل يأتى ليصل قلبه بالله، فيكون اعتماده عليه، وثقته فيه، ولجوؤه فى الشدائد إليه؛ لأن ذلك من شروط كمال الإيمان والتوحيد وتحقق المؤمن باليقين، ومن كان لا يزال فى نفسه بقية من تكاسل أو تهاون فى مواصلة الطاعة، واستمرار العبادة اعتمادًا على عفو الله ورحمته أو اغترارًا بطول الأجل، أو استرسالاً مع الأمانى فإن الخوف من الله يأتى ليبدد هذه الأوهام وليعرف المريد بما يدفعه إلى استحضار عظمة الله وكبريائه، وتصور هول الحساب بين يديه، وشدة عذابه ونقمته من أهل التقصير والإعراض عنه، كى يلزم القلب الحذر والإشفاق فيتجه إلى العبادة والطاعة، وربما تزيد جرعة الخوف فى قلبه فيخشى عليه أن يشل هذا الخوف قواه، أو يكبل مشاعره، ولذلك يأتى الرجاء ليخرجه من يأسه وقنوطه، ويعرفه برحمة ربه، وبذلك لا ينحرف مزاجه النفسى؛ بل يحس التوازن دون مبالغة أو إفراط، وإذا كان هذا السالك لطريق الله من أهل البلاء والمحن التى تصيبه فى نفسه أو أهله أو ماله فإنه لا يعينه على تحمل ذلك إلا اتصافه بمقام الصبر الذى يُهَوِّنُ عليه أثقال ما يعانى، ويزوده بطاقة تحفظ عليه تماسكه ورباطة جأشه، وتمنع ترديه إلى مهاوى

الجزع والقنوط، فإذا كان من أهل النعم التى تفضل الله بها عليه فإن تخلقه بخلق الشكر ينجيه من كفران النعم والاغترار بها، وعدم رؤية الفضل الإلهى فيها. وقد جرى العرف على اعتبار مقام التوبة أول هذه المقامات: ويراد بالتوبة الفرار من المعاصى والالتجاء إلى الله[٢٠].

وتتعدد تلك المقامات بتعدد أنفس السالكين، ومن ثم فليس لها ترتيب محدد حيث تختلف من سالك لآخر وفقاً لتجاربهم واستعداداتهم، والسالك لا ينتقل من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام وشروطه، ويصل إلى درجة الكمال فيه، ولا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهى إلى التوحيد والمعرفة التى هى الغاية المطلوبة للسعادة[٢١] وتتخلل تلك المقامات أحوال مختلفة ترد على القلب من غير اكتساب أو عناء مثل القبض والبسط والطرب والحزن ... وللصوفية عبارة تعبر عن هذا المعنى بقولهم: المقامات مكاسب والأحوال مواهب[٢٢].

والحق أن الصوفية قد أفردوا صفحات كثيرة لتحليل هذه الظواهر والمقامات، وتناولوا أسبابها، وأرشدوا المريدين إلى الوسائل العلمية والعملية التى تمكنهم من اكتسابها، والتخلص من الآفات التى يمكن أن تطرأ عليها. وقد كان للحارث المحاسبى فضل السبق فى هذا المضمار حيث خصص فى كتابه "الرعاية لحقوق الله" فصولاً لدراسة هذه الظواهر، وتبعه فى كثير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالى فى الجزء الثالث من كتابه الإحياء، وقد اعترف الغزالى له بالفضل حيث يقول: "والمحاسبى – رحمه الله – حبر الأمة فى علم المعاملة، وله السبق على جميع الباحثين عن عيوب النفس وآفات الأعمال وأغوار العبادات، وكلامه جدير بأن يحكى على وجهه"[٢٣].

ويشبه الصوفية تلك المجاهدة التى تؤدى إلى هذا التحول الأخلاقى بالتحول الكيميائى الذى يتم فى العناصر، نتيجة مزجها بعضها ببعض أو تعريضها لأسباب تؤدى إلى تغيرها، ونحن نجد هذا الوصف لدى الغزالى ولدى ابن عربى"[٢٤]، وكلاهما يلاحظ ما تتطلبه هذه المجاهدة من صبر ومشقة وعناء تتهذب به النفس، وتولد به ميلادًا جديدًا يفيض طهارة ونقاء، بحيث تقبل على الله وقد توحدت قواها، واجتمعت إرادتها.

تأصيل الصوفية لمنهجهم العرفاني:

كان من المتوقع أن يلقى هذا المنهج معارضة طوائف كثيرة من علماء المسلمين والمفكرين العقليين، ومن هؤلاء فقهاء وفلاسفة وعلماء كلام، وفي الوقت نفسه كان الصوفية أنفسهم على علم بأنهم يتحدثون عن طريق غير معهود من طرق المعرفة، فلقد تعارف الناس على أنه يمكن التوصل إلى المعرفة عن طريق الحس أو العقل أو عن طريق تكاملهما وتعاونهما في كشف المجهول والتوصل إلى المعلوم، وزيادة الخبرة الإنسانية، ولكن الصوفية كانوا يضيفون – إلى ما سبق – هذه الوسيلة غير التقليدية التي كانوا على بينة من أنها لن تكون موضع رضا التجريبيين أو العقليين أو الفلاسفة، الذين يتحدثون عن طرق مضبوطة ووسائل معروفة يمكن الأخذ بأسبابها وتحصيل المعرفة عن طريقها. ومن أجل هذا عنى الصوفية – على اختلاف عقائدهم ومنطلقاتهم – ببذل جهود كثيرة كان مقصدهم منها أن يثبتوا أن هذه المعرفة التي تحدثوا عنها وسعوا إليها ممكنة، وليست مستحيلة، بل إنها – بحسب تعبير الغزالي – كثيرة الوقوع، وأنها أساس كثير من المعارف؛ لأن ما يقذفه الله تعالى في القلب من أنوار اليقين" هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف (العلم عمومًا) موقوف على الأدلة (العقلية) المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة"[٢٥].

ولقد أراد الصوفية ألا يكون الأمر مجرد دعوى، ومن أجل ذلك حرصوا على تقديم عدد من الأدلة على إمكان هذه المعرفة وعدم استحالتها، وتنوعت هذه الأدلة – عند الصوفية المسلمين – ما بين أدلة شرعية دينية، وأدلة عقلية أرادوا أن يثبتوا لخصومهم بالعقل نفسه أن وراء العقل مرتبة أو درجة أو مستوى لا يستطيع العقل – بما فيه من قوى، وما يتيسر له من وسائل – أن يتوصل إليها، ومن ثم فإن عليه ألا ينكر وجود هذا المستوى بسبب عجزه عن إدراكه أو تحصيله؛ لأن مجرد العجز ليس برهانًا ولا دليلاً، ولأن عدم الوجود ليس دليلاً على العدم.

(أ) التأصيل الشرعي لإثبات المنهج الذوقي الإلهامي:

من الأدلة التي استحضرها الصوفية الإسلاميون بعض الآيات القرآنية، وبعض الأحاديث النبوية، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ

فُرۡقَانٗا وَيُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيَغۡفِرۡ لَكُمۡۗ ﴾ (الأنفال: ٢٩)فالفرقان هو النور الذى يجعله الله تعالى فى قلوب المتقين، فيفرقون به بين الحق والباطل، وهذا الفرقان هو المخرج الذى جعله الله لأهل التقوى فى قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا ۝ وَيَرۡزُقۡهُ مِنۡ حَيۡثُ لَا يَحۡتَسِبُۚ ﴾ (الطلاق: ٢، ٣)، وهذا الرزق هو العلم بغير تعليم، والفطنة من غير تجربة، والله تعالى يمد هؤلاء المتقين بالشاهد الصحيح، والحق الصريح، جزاءً وفاقًا على ما قدموا من خير وأعمال صالحة[٢٦].

ومن الآيات التى استندوا إليها قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ ﴾ (العنكبوت: ٦٩) فهؤلاء لهم – بفضل الله تعالى – طريق إلى مكاشفات العلوم، وغرائب الفهوم، وهداية إلى أقرب الطرق الموصلة إلى الله تعالى[٢٧] ويقول الغزالى عن هذه الآية: "فكل حكمة تظهر فى القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهى بطريق الكشف والإلهام"[٢٨].

ومنها قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦۚ ﴾ (الزمر: ٢٢) ،وقد سئل الرسول ﷺ عن هذا الشرح فقال: هو التوسعة، إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح له، قيل: فهل لذلك من علامة؟ قال: نَعَمْ، التجافى عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله.[٢٩]

ومن أهم الآيات التى اعتمد عليها الصوفية فى الاستدلال لهذا العلم الكشفى الإلهامى قوله تعالى: ﴿ فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ۝ ﴾ (الكهف: ٦٥) وفى ذلك يقول بعضهم: ومن هناك منبع العلم اللدنى الذى آتاه الله الخضر[٣٠]، وقال بعضهم إنما لم يعلم موسى عليه السلام ما علمه الخضر لأن الخضر لم يتعلمه من أستاذ ولا من شخص، فما لم يكن بتعليم أحد إياه، متى كان يعلمه غيره؟![٣١].

ومن الآيات قوله تعالى: ﴿ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡمُتَوَسِّمِينَ ۝ ﴾ (الحجر: ٧٥) ويذكر الصوفية فى حديثهم عنها ما رواه أبو سعيد الخدرى عن رسول الله ﷺ: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[٣٢].

وقد كان هذا الحديث من جملة الأحاديث[٣٣] التى استدل بها الصوفية للعلم الذوقى الذى هو موضع عزهم وفخرهم، وقد أضافوا إلى ذلك أقوالاً عن الصحابة، ومنها أن عمر بعث إلى أمراء

الأجناد أن يحفظوا ما يسمعون من المطيعين فإنه تتجلى لهم أمور صادقة، وقول أبى الدرداء: المؤمن ينظر إلى الغيب من وراء ستر رقيق، والله إنه للحق، يقذفه الله فى قلوبهم ويجريه على ألسنتهم"[٢٤]، ثم أضافوا إلى هذا أقوالاً لبعض الأئمة، ومنها ما قاله الإمام مالك بن أنس: «ليس العلم بكثرة الرواية، وإنما العلم نور يجعله الله فى القلب»[٢٥]، وما قاله الإمام أحمد: «العلم إنما هو ما جاء من فوق»، وقد فسره بعض الصوفية بأنه الإلهام بغير تعليم[٢٦].

واستندوا أيضًا فى تأصيلهم لمنهج المعرفة عندهم إلى ما جرى على أيدى بعض الصحابة من كرامات، ووردت الإشارة إلى بعضها فى السنة النبوية، منها قول الرسول ﷺ عن عمر ﷺ: «لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون، فإن يكن فى أمتى أحد فإنه عمر»[٢٧]، بل قد نزل الوحى – غير مرة – موافقًا لرأى عمر، ومنه ما ورد فى طلبه من الرسول ﷺ عدم الصلاة على المنافقين، وتحريم الخمر، وقتل أسرى بدر، والتزام أمهات المؤمنين الحجاب ... وقد ساق الغزالى قدرًا من هذه الأدلة وأمثالها مما يوجد لدى الصوفية ثم قال: «فهذه شواهد النقل (الشرع)، ولو جُمِع فيه كل ما ورد من الآيات والأخبار والآثار لخرج عن الحصر"[٢٨].

وهذا يدل على أن النصوص الدينية لا تقف فى وجه هذا النوع من الكشف ولا ترده على إطلاقه ولا تتهم القائلين به فى جملتهم، ويمكن أن يستخلص منها أن هذا النوع من الكشف منه ما يكون متفقًا مع الكتاب والسنة، ومثل هذا الكشف يكون ثمرة للتقوى ونتيجة للعبادة والذكر والعمل بما يرضى الله، ولا مبرر – عندئذ – لرفضه أو الهجوم على أصحابه[٢٩]، فإن ذلك نوع من التشدد الذى يريد الحجر على رحمة الله الواسعة، وهو تشدد لا يتسق مع هذه النصوص التى استشهد بها كل من الصوفية والسلف على حد سواء.

ويمكن القول بأننا نجد من مفكرى السلف من تحدث عن هذا العلم الإلهامى على نحو قريب من هذا النحو الذى تحدث به الصوفية، كما أنهم استندوا إلى هذه الآيات والأحاديث فى حديثهم عما يتفضل الله تعالى به على عباده من المخاطبات والمكاشفات والإلهامات، ومن هؤلاء ابن

تيمية وابن قيم الجوزية وغيرهما[٤٠].

وعلى الرغم من أن الصوفية قد بذلوا جهدهم فى سوق أدلة كثيرة تبرهن على أن الإلهام مصدر من مصادر المعرفة لديهم يعلو على غيره من وسائل المعرفة الأخرى، وعلى الرغم من تسليمنا التام بالإلهام مصدرًا عُلْويًّا للمعرفة فإن هذا لا يمنعنا من النظر فى بعض الأدلة الشرعية التى ساقها الصوفية من حيث إنها لا تدل على مرادهم دلالة حاسمة، بل إنه يمكن منازعتهم فيها، فالفرقان أو المخرج الذى يجعله الله للمتقى بين الحق والباطل ليس دليلاً على إثبات الإلهام أو الكشف، فالموصوف بالتقوى لا يخفى عليه الحق من الباطل، بل إنه يلتزم الحق فى سلوكه وأقواله ويجتنب الباطل فى كل أفعاله، أما الكشف فإنه يكون فى أمور غيبية لا تتعلق بتلك الأمور الواضحة، فالآيات والأحاديث تدل على توفيق الله لعباده فى الاختيار، ولا على الكشف والإلهام كما يرى الصوفية، ولكن الصوفية يتشبثون بما تدل عليه النصوص التى جاء بعضها عامًّا أحيانًا، وجاء بعضها صريحًا فى بعض الأحيان، فقد فُسِّر التحديث فى شأن عمر بالإلهام، وهو إلهام وافق الوحى فى عديد من المسائل، التى أُلْهِمَهَا عمر قبل نزول الوحى بها.

(ب) التأصيل العقلى لإثبات المنهج الذوقى:

١- وإذا كان الصوفية قد استندوا إلى الأدلة الشرعية لبيان أن الشرع لا يمنع من وجود مثل هذا العلم المشروط بالطاعة والمجاهدة والتقوى، فإن بعض الصوفية قد لجأوا إلى العقل ليستدلوا بالعقل نفسه على أن هذا الطريق إلى المعرفة - وإن يكن غريبًا أو شاقًا أو نادرًا، فإنه ليس بمستحيل وكانت وسيلتهم إلى ذلك هى توضيح أن هناك مرتبة أو طورًا وراء العقل نفسه لا يستطيع العقل أن يتوصل إليه، وذلك لأنه معزول عن إدراك بعض المجالات كانعزال قوة الحس عن إدراك المعقولات، فالحواس لا تستطيع إدراك ما يتوصل إليه العقل من أفكار مجردة ونظريات عقلية مع أن الحواس تساعد العقل على اكتساب كثير من معارفه، بل إنها شرط لقيامه بدوره فى المعرفة ومما يوضح هذا ويبينه أن الإنسان إذا فقد حاسة من الحواس، فإن العقل لا يستطيع أن يدرك حقيقة ما يتعلق بهذه الحاسة من المدركات الحسية، فالذى يفقد حاسة

السمع لا يستطيع أن يعرف حقائق الأصوات وأنواعها، كما لا يستطيع التفرقة بينها، والذى يفقد حاسة البصر لا يستطيع أن يعرف الألوان ودرجاتها، وليس معنى ذلك أنها غير موجودة، بل هى موجودة، ولكن الإنسان يكون عاجزًا عن إدراكها لعدم وجود أسباب إدراكها لديه، وقديمًا قال أرسطو: "إن من فقد حسًّا فقد علمًا"، وهكذا يمكن القول بأن هناك مستويات من المعرفة لا يستطيع العقل أن يتوصل إليها، ولكن ذلك لا يعنى عدم وجودها.

٢- وقد أوضح الغزالى وغيره أن الأمر ليس مقتصرًا على ما يتعلق بالمعرفة الحسية بل إنه يمتد إلى نطاق التجارب الذوقية الوجدانية التى لا تخلو من جانب ذاتى أحيانًا، فبعض الناس قد يوهب ملكة قول الشعر وصياغته على حين يحرم من ذلك كثير من الناس، ولو اجتمع العقلاء على تفهيم واحد من هؤلاء المحرومين من هذه الملكة الفنية الشعرية طبيعة هذه الملكة، وكيفية الإحساس بالشعر وتذوقه لما تمكنوا من ذلك[٤١]، وعليه – عندئذ – أن يسلم لأهل الذوق أذواقهم، دون أن يتطاول عليها بالإنكار؛ لأن الإنكار ليس حجة فى ذاته، وإنما هو دليل على العجز الذى لا يتأسس على برهان، ولعله يكون فى كثير من الأحيان استجابة لبعض العادات التى يقع العقل أسيرًا لها "إذ الطبع مجبول على إنكار غير الحاضر، ولو كان للجنين عقل لأنكر إمكان وجود الإنسان فى متسع الهواء، ولو كان للطفل تمييز فربما أنكر ما يزعم العقلاء إدراكه من ملكوت السماوات والأرض، وهكذا الإنسان فى كل طور (ومستوى) ينكر ما بعده"[٤٢].

وليس من حق العقل – إذن – أن ينكر ما عداه؛ لأنه فى ذاته مفتقر إلى الحواس التى تمده بالمعارف والمعلومات التى يعتمد عليها فى بناء فكره، ولو حرم من هذه الحواس لما كان بإمكانه أن تكون له معرفة أصلاً، ومن ثم فهو – فى ذاته – فقير إلى غيره محتاج إليه، وليس من حقه – إذن – أن ينكر ما لا علم له به، فهو قوة من قوى المعرفة ووسيلة من وسائلها، وليس هو القوة الوحيدة.

٣- ويضيف بعض الصوفية إلى هذا أن العقل لا يختلف عن الحواس، فكل حاسة من الحواس لها مجال لا تستطيع أن

تتعداه إلى غيره فالعين لا تسمع، والأذن لا ترى، والفم لا يسمع ولا يرى، والعقل - كذلك - له مجاله الذى لا يتعداه ولا يتخطاه، ومن ثم فليس من حقه أن ينكر ما يخرج عن نطاق إدراكه، وإذا كان العقل يقبل من الحواس ما تقدمه له - مع أنها أقل منه فى الدرجة - فإن من واجبه أن يتقبل ما يمكن أن تقدمه له قوى أخرى، ربما كانت أعلى منه درجة وأرفع مقامًا[٤٣].

٤- ولم يتوقف الصوفية عند هذا الحد، بل إنهم أضافوا إلى ذلك أنهم قاموا بنقد المعرفة العقلية من زوايا متعددة، منها أن العقل يمكن أن يقع فى الخطأ بسبب الحواس التى يعتمد عليها، فقد تخطئ الحواس فيما تقدمه إلى العقل من معارف ومعلومات، وعندئذ يخطئ العقل إذا لم يستطع اكتشاف هذه الأخطاء الواقعة أو الكامنة فيما يصل إليه من المعارف الحسية، فإذا كانت هذه المعارف بمثابة المقدمات التى يبنى عليها العقل أدلته فإن ذلك يكون إيذانًا بأن النتائج المترتبة على هذه المقدمات لن تكون بعيدة عن الخطأ فمن يفقد حسًا يفقد إدراكًا مقابلاً له، وتتوقف المعرفة العقلية على إدراكات الحواس المختلفة من فرد إلى فرد حسب البيئة التى تعمل فيها تلك الحواس، وهذا يضعف الثقة فى المعارف العقلية ويجعلها محتملة للشك أو الشبهة والوهن.

وقد تكون هذه الأدلة محتملة لذلك أيضًا مع كون المعارف الحسية صحيحة، لأن العقل قد يخطئ هو نفسه فى تفسير ما يتلقاه من المعارف، ويؤدى هذا إلى خطأ النتائج أيضًا، بل إن العقل لا يستطيع أن يدرك نفسه التى بين جنبيه مع أنها من أوضح الحقائق، وقد يتغير حكم العقل إلى حكم آخر إذا تبين له فساد حكمه الأول.

ومن هنا يمكن للفكر أن يقع فى الخطأ أو الفساد أو الغلط، والعقل محتاج - عندئذ - إلى معيار يزن به أفكاره ويمحصها، وليتبين له ما هو صحيح، وما هو فاسد منها، وليس العقل هو المؤهل للحكم، فى هذه الحالة؛ ولا أن يكون هو هذا المعيار؛ لأنه هو الذى وقع فى الخطأ، فلا يكون معيارًا لنفسه، ومن ثم فإنه ليس أمامنا من سبيل لمعرفة الحق فى هذه الحالات المشتبهة إلا باللجوء إلى الله تعالى أن يلهمنا الصواب. وإذا كان المخرج من هذا المأزق يتمثل فى اللجوء إلى الله

تعالى، فإن الأوفق والأصلح أن نلجأ إلى الله منذ البداية: لأنه هو – وحده – القادر على أن يمنحنا هذه المعرفة الإلهامية الصائبة الصادقة التى لا يعرض لها ما يعرض للنظر العقلى الفكرى من خطأ أو فساد.

هذا، والصوفية عمومًا لم يتنكروا للعقل وسيلة للمعرفة بل إن منهم من مجدوا العقل واعترفوا به وبما يتوصل إليه من معارف وأحكام مصحوبة بوسائل إثباتها وبراهين، لكنهم شددوا على استضاءة هذا العقل بالإيمان "وتجدر الإشارة إلى أن أعلام المتصوفة لم ينكروا أن يكون العقل أداة لمعرفة العالم الخارجى المحسوس ولكنهم أكدوا أنه محدود بمعرفة عالم الحس كما مر بنا، وأن الصوفى فى حاجة للمعارف العقلية لتشكيل الإطار الخارجى للمعرفة الصوفية" فالعلوم العقلية غير كافية فى سلامة القلب، وإن كان محتاجًا إليها"[٤٤] وقد أدركوا أن حججهم لا تجدى كثيرًا مع من لا يسلم بغير وجود العالم المحسوس ولذا تجد السرَّاج لا يرفض استخدام الحجج العقلية ضد هؤلاء، إذ يقول: "علم القياس والنظر ... هو علم الجدل وإثبات الحجة على أهل البدع والضلالة"[٤٥].

وهكذا يجد العقل نفسه مدفوعًا إلى الاعتراف بوجود سبيل آخر من سبل المعرفة، يسلك مسلكًا آخر فى تحصيلها، ويجد فيه من الثقة ما قد لا يتحقق فى المعرفة العقلية ذاتها، وهذا يتحقق عن طريق قوة فوق العقل، أو فلْيَقُلْ على سبيل التقريب وتقليل الخلاف: إنها قوة عليا من قوى العقل لا يتم الوصول إليها إلا فى حالات صفائه وجلائه ونورانيته، وهذه القوى هى التى يمكن لها أن تستقبل هذه المعرفة الذوقية الإلهامية، ويرى الصوفية أن رفض العقل لوجود هذه القوة لا يخلو من تحكم بل إن فيه حجرًا على مواهب الله تعالى، وعلى العقل أن يتذكر أنه – هو نفسه – هبة الله، والله يهب العلم كما وهب العقل[٤٦] بل إنه يهب الوجود نفسه، ولا حرج على فضله أن يجعل فى الوجود ما يفوق طاقة العقل وقدرته.

ويقارن الصوفية بين علمهم وعلم غيرهم من المفكرين فيرون أن علمهم قد تحقق له من أسباب الكمال ما لم يتحقق فى علم غيرهم فهو مسبوق بالتقوى، فالتقوى سابقة عليه ومصاحبة له، وهو

علم بعيد عن الهوى والزيغ، وصاحبه على بينة وبصيرة، ومن ثم لا تدخل عليه الشكوك والشبهات. ويكفى أن مصدر هذا العلم وواهبه ومعلمه هو الله تعالى، أما صاحب العقل فإنه يرجع إلى الحس أو العقل وكلاهما يمكن وقوعه فى الخطأ، ولهذا لا يصح أن يقارن العلم الوارد عن طريقهما بالعلم الوارد من قبل الله تعالى على سبيل الفيض والإلهام.

وهكذا بذل الصوفية جهدهم لتقرير هاتين الفكرتين: الأولى أنه توجد قوة وراء العقل يمكن لها قبول المعرفة وتلقيها، والثانية: أن المعرفة الواردة عن طريق هذه القوة تفوق المعرفة العقلية إذا قورنت بها.

ويتحدث الشاعر الصوفى الفارسى "فريد الدين العطار" فى مقدمة كتابه "تذكرة الأولياء" عن هذا العلم ومكانته العليا، فيقول: إننا إذا استثنينا كلام الله العلى الأعلى وأحاديث رسوله ﷺ فإنه لا يوجد كلام يمكن أن يقارن بكلام علماء الصوفية؛ لأنه ثمرة للعلم والحال، وليس نتيجة للحفظ والقال، وأنه من العيان، لا من البيان، ومن الأسرار، لا من التكرار، ومن العلم اللدنى، لا من العلم الكسبى ... ومن عالم أدبنى ربى، لا من عالم علمنى أبى؛ لأنهم الوارثون للنبى ﷺ[٤٧].

ولهذا كانت المعرفة الإلهامية الذوقية موضع فخر الصوفية والأمل الذى يرجون أن يتحقق لهم، بحيث جعلوه مقرونًا بالولاية، ومن أفضل عطاء الله للأولياء، وكانوا ينسبون كثيرًا من علومهم إلى هذا النوع من المعرفة، كما كانوا يفسرون بها ما يقع فى كلامهم من الاختلاف أحيانًا، فقد يسألون عن المسألة فتأتى إجاباتهم مختلفة، على حسب الواردات التى ترد على قلوبهم، بل ربما تختلف إجابة الشخص الواحد منهم على حسب تلك الوارادت" كما سئل الجنيد عن التوحيد، فأجاب بكلام لم يفهم عنه، فقيل له: أعد الجواب، فإنا ما فهمنا، فقال جوابًا آخر، فقيل له: وهذا أغمض علينا من الأول، فأمله علينا حتى ننظر فيه ونعلمه. فقال: إن كنت أُجريه فأنا أُمليه"[٤٨] ويعلق ابن عربى على ذلك بقوله: "أشار إلى أنه لا تعمل له فيه، وإنما هو بحسب ما يلقى إليه مما يقتضيه وقته"[٤٩].

وتكشف النصوص السابقة عن اهتمام الصوفية بالمعرفة، وهو فى الحقيقة

اهتمام غير مقصور على التصوف الإسلامى بل إنه اهتمام تبدى فى "أنواع أخرى من التصوف كالتصوف المسيحى الذى تعد المعرفة فيه عندهم هدف القديسين الذين هم جميعًا مشغولون كما يقول "هكسلى" بموضوع واحد هو الحقيقة الروحية وبالوسائل التى تمكنهم من الاتحاد بها(٥٠)، وهى فكرة واضحة كذلك فى التصوف البوذى مع عدم وضوح فكرة الألوهية فيه(٥١) وقد اهتم ابن عربى بالحديث عن المعرفة الإلهامية اهتمامًا كبيرًا وتناولها بالبيان والتوضيح فى مواطن كثيرة من كتبه بل خصص لها بعض رسائله مثل "مراتب علوم الوهب"(٥٢) كما بدأ بها كتابه الضخم "الفتوحات المكية" حيث تحدث عنها بعد الفهرس مباشرة(٥٣) وثقته فيها تامة وشاملة حيث يجعل لها الإحاطة بالعلوم كلها(٥٤).

من ضوابط المنهج العرفانى عند الصوفية:

١) أن المعرفة الصوفية لها مجالها وحدودها:

يعرف السالك وفقًا للمعرفة الذوقية الإلهامية الخير من الشر ويعرف غاية من الخلق .. وهو يعرف كل ذلك على حقيقته كما يرد على قلبه بفضل الله تعالى، حيث إن العقل لم يصل فيها لشيء غير التسليم والتصديق لما ورد به الشرع، وأما الصوفية العارفون فإنهم يقفون على حقيقتها. وإذا كان العقل قد يقع أحيانًا فى الشك فى الحقائق الدينية، وإذا كان الحس قد يكفر بها لكونها لا تقع تحت وسائله فإن القلب وحده يكون على يقين منها، بحيث تنعكس حقائق الأشياء على قلبه"(٥٥).

(٢) أنه مضبوط بضوابط الشرع (أى أن مجاهداته مسبوقة ومقرونة بطاعة الله، وليس فيها ما يخالف أحكام الشريعة):

ومما يعين السالك أو المريد أو الصوفى على تمحيص خواطره وضبط معارفه واستقامة ما يرد على قلبه من الإلهام أن يعرض ذلك كله على الشريعة، وهذا من الشروط والضوابط التى دعا الصوفية إلى ضرورة مراعاتها، فالتسترى يقول: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة باطل، والدارانى يقول: ربما تنكت (تخطر) الحقيقة على قلبى أربعين يومًا، فلا آذن لها إلا بشاهدين من الكتاب والسنة(٥٦)، ويقول أبو الحسن الشاذلى: إذا تعارض كشفك مع الكتاب

والسنة فتمسك بالكتاب ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى ضمن لى العصمة فى الكتاب والسنة، ولم يضمنها فى جانب الكشف والإلهام والمشاهدة إلا بعد عرضها على الكتاب والسنة[٥٧] وإنما كان اللجوء إلى الشرع دون سواه؛ لأن القياس ينبغى أن يكون إلى شيء معصوم موثوق بصحته، لم يجر عليه تغيير ولا تبديل، ولا ينطبق ذلك إلا على شرع الله وكتابه الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ويتضح من هذا الشرط أن القائلين به يرفضون ما قاله بعض المنتسبين إلى التصوف من أن ما يرد عليهم من الخواطر أو ما قد يسمونه الحقائق يمكن أن يخالف ما جاءت به الشريعة لأن التصوف مشيد على الكتاب والسنة، كما قال الجنيد، وإذا ادعى أمثال هؤلاء أنهم من الواصلين فهم قد وصلوا فعلاً، ولكن إلى سقر أو جهنم كما يقول الصوفية:

ما نال من جعل الشريعة جانبًا ... شيئًا ولو بلغ السماء مناره

وكلامهم فى هذا المجال طويل، وقد كان موضع ثناء بعض المفكرين من ذوى الاتجاه السلفى كابن تيمية وابن قيم الجوزية[٥٨].

٣) أنها لا ينبغى ألا تتناقض مع العقل:

وعلى الرغم من أن الصوفية يقولون إن العقل ليس هو القوة العليا فى الإنسان وأنه يمكن أن توجد فيه قوة أعلى منه، يتم عن طريقها تلقى المعارف الإلهامية واستقبالها، فإنه قد جاءت لديهم أو لدى بعضهم، على الأقل إشارات عن ضرورة ألا تكون المعرفة الصوفية مضادة للعقل، أو تدخل فى نطاق ما يقول العقل باستحالته، وقد كان الغزالى من أصرح القائلين بذلك حيث ذهب إلى أنه "لا يجوز أن يظهر فى طور الولاية ما يقضى العقل باستحالته"[٥٩].

ومن أجل ذلك رفض ما ادعاه بعض الصوفية من حلول ذات الرب – جل جلاله – فى عباده أو اتحاد الرب – تعالى وتقدس – ببعض عباده، وهذا أمر لا يقبله العقل؛ لأن الحقائق مختلفة، فلا تكون هذه الحقائق المختلفة شيئًا واحدًا. وقد فرق الغزالى بين ما يقول العقل باستحالته أو ما هو ضد العقل، وما يمكن أن يكون فوق مستوى العقل، فرفض الأول ولم يرفض الثانى، وضرب مثالاً لكل منهما، فقال: نعم، يجوز أن يكاشف الولى بأن فلانًا سيموت، وهذا لا يدرك ببضاعة العقل،

بل يقصر العقل عنه، ولا يجوز أن يكاشف بأن الله سيخلق - غدًا - مثل نفسه، فإن ذلك يحيله العقل ... ومن صدق بمثل هذا المحال فقد انخلع عن غريزة العقل، ولم يتميز عنده ما يعلم، عما لا يعلم"[٦٠]، ثم يقول الغزالى: إن من لم يفرق بين ما هو مستحيل فى نظر العقل وبين ما هو فوق مستوى العقل يوصف بأنه ناقص العقل، وأنه أخس من أن يخاطب، فليترك وجهله[٦١].

ولعل الغزالى قد قال بهذه التفرقة حتى لا يغلق الباب أمام الكرامات التى يجوز أن يظهرها الله على أيدى الأولياء. والقول بجوازها، بل بوقوعها هو رأى السلف أهل السنة، ورأى كثير من الفرق الكلامية كالأشاعرة والماتريدية ونحوهم.

وقد دعا بعض الصوفية خصوم التصوف إلى ألا يرفضوا ما يأتى من المعارف فى كشوف الأولياء، دون فحص أو تأمل، بل إن عليهم أن يتأملوها ويدرسوها بعناية، فإن وجدوا فيها من الخواطر ما لا يحكم العقل باستحالته فلا داعى لرفضها، بل إنهم مخيرون فى قبولها أو رفضها فإن كانت حالة القائل تقتضى العدالة فإن قبولها لا يؤدى إلى ضرر، فإذا لم يكن عادلاً فإن علينا أن ننظر إلى هذا الذى قاله فى ذاته، فإن كان الذى أخبر به حقًا بوجه ما فإن لنا أن نقبله، وإلا تركناه[٦٢].

٤) **وكان من الشروط التى تحدث عنها الصوفية على أن من رزق من هذه المعرفة نصيبًا ألا يتكلف إظهار هذا الذى رزقه**، ومن ثم فإن الذين يتعمدون إظهار هذا العلم يكونون أهلاً للملام والعتاب؛ لأن الإظهار هنا طريق إلى الشهرة، وجلب الأموال، وطلب الرئاسة، واتخاذ المنزلة عند الخلق، ثم إنه طريق إلى الاستعلاء والتميز عن المريدين والسالكين. وهذا باب من أكبر أبواب الدنيا، ومن أكثرها ضررًا على مريدى الآخرة، وهو مزلق من مزالق الغرور[٦٣].

وعلى صاحب هذا الكشف - بدلاً من ذلك - أن يديم التضرع إلى الله تعالى أن يحفظ عليه التوفيق والهداية، لأن القلب خزانة من خزائن الله تعالى، وهو خاضع لمشيئته، فقد يحجر الله عليه ما سبق أن أبداه الله إليه، وقد يسوق إليه خواطر الشر بدلاً من خواطر الخير، فالقلوب بيده، يقلبها كيف يشاء، وهو يحول بين المرء وقلبه إذا أراد[٦٤].

من خصائص المعرفة الصوفية:

تحدث الصوفية عن عدد من الخصائص التى توضح طبيعة المعرفة كما توضح - فى الوقت نفسه - تميزها وتفوقها على ما سواها، ومن هذه الخصائص ما يأتى:

أ) أنها معرفة ذاتية مباشرة، ومعنى ذلك أنها ليست مأخوذة عن طريق الرواية أو الحكاية لأقوال العلماء أو السابقين؛ بل إنها معرفة خاصة بصاحبها، وقد ألقيت فى قلبه إلقاء، بحيث لم يحصلها عن طريق التعلم أو التلقين أو قراءة الكتب أو الوسائل المعتادة. وقد كان بعض الصوفية كابن مدين التلمسانى إذا ذكرت أمامه أقوال العلماء أو اجتهادات السابقين أو أفكار أصحاب الفكر يقول: "ما نريد نأكل قديدًا ... ايتونى بلحم طرى"[٦٥] أى بعلم وارد من عين المنة والجود الإلهى، فهو - عندئذ - علم جديد قريب عهد بالله، ومن أجل هذه الخاصية وصفت المعرفة الصوفية بأنها معرفة ذوقية أى أن صاحبها يجد ذوق الأشياء المطعومة فى فمه ومن الواضح أن هذا الذوق الخاص المباشر لا يمكن نقله إلى الآخرين ولذلك يعجزون عن معرفة حقيقته إلا إذا كان لهم من التجارب الروحية والذوقية ما يمكنهم من معرفتها.

ب) يترتب على ما سبق أن هذه المعرفة يصعب التعبير عنها، وقد أشار وليم جيمس إلى هذه الخاصية، وتحدث الصوفية عنها من قبله، فقالوا: إنها تنال ولا تحكى، ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس فى الإمكان أن يبلغها من ذاقها إلى من لم يذقها، ومن أسباب هذه الصعوبة: غرابة التجربة الصوفية ذاتها، وعجز اللغة عن التعبير الدقيق عنها، فالتعبير عن الحال الذوقى محال؛ لأنه خارج كما يقول بعضهم عن حصر الألفاظ، ومما يجعل التعبير عنها صعبًا ما سبق بيانه من أنها تجربة ذوقية مباشرة، ومثل هذه التجارب الذاتية الذوقية يتعذر التعبير عنها أو نقلها إلى الآخرين، ومن أمثلة هذه التجارب ما يرجع إلى بعض المدارك الحسية، وبعضها يرجع إلى مدارك وجدانية أو عاطفية أو شعورية، ومن أمثلتها: العلم بحلاوة العسل، أو مرارة الصبر أو لذة الوجد والشوق أو مرارته، فهذه وأمثالها لا يمكن لأحد أن يعرفها إلا إذا ذاقها، وفى هذا

المعنى يقول الشاعر:

لا يعـــرف الـــشوق إلا مـــن يكابـــده

ولا الـــصبابة إلا مـــن يعانيهـــا

وقد كان شيوخ الصوفية يلقنون مريديهم هذه الحجة، ليردوا بها على من ينكر علومهم أو يستغربها "فإن تعرض لك أيها الأخ المسترشد من ينفرك من الطريق ويقول لك: طالبهم بالدليل والبرهان، فأعرض عنه وقل له مجاوبًا ... ما الدليل على حلاوة العسل، فلابد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلا بالذوق، فلا يدخل تحت حد ولا يقوم عليه دليل، فقل له: وهذا علم الصوفية مثل ذلك"، ومعنى ذلك أن التجربة الصوفية – وما يترتب عليها من معرفة – ليست محتاجة إلى دليل من خارجها، بل إن دليلها يرجع إليها، ويستخلص منها، فهى شاهد نفسها، ووجودها ذاته خير برهان على صدقها، ومعنى ذلك أن على المنكرين لهذا النوع من المعرفة أن يسلموا به، وأن يذعنوا له لعجزهم عن معرفة كنهه وطبيعته، فإذا لم يقنعوا بهذا التسليم فإن عليهم أن يجربوا بأنفسهم تحقيقه، وعند ذلك سيحدث لهم مثل ما حدث لهؤلاء الصوفية، وهم عندئذ سيكونون أهل تحقيق ومشاهدة، لا أهل سماع أو مشافهة، ومن الواصلين للعين كما يقول ابن سينا دون السامعين للأثر[٦٦]،وقد ذكر بعض الصوفية من خارج التصوف الإسلامى ما يؤيد هذه الخاصية، حيث ذكروا أنه كلما كانت المعرفة أرق وأدق وأصفى وأكثر بساطة كانت أكثر غموضًا فى نظر العقل، أما إذا كانت أقل صفاءً وبساطة فإنها تكون أكثر قبولاً لديه، وهى – فى هذا – تشبه شعاع الشمس، فإذا كان الشعاع صافيًا غير مختلط بذرات الهباء والغبار لم تتمكن العين من رؤيته، أما إذا كان مختلطًا بالشوائب فإنها تتمكن من إدراكه، وقد كانت تلك الخاصية سببًا فى لجوء الصوفية إلى الرموز والتشبيهات والأمثال عند حديثهم عن هذه المعرفة، حتى يجعلوها قريبة – بعض القرب – إلى العقول والأفهام.

ج) تتصف هذه المعرفة بالوثاقة واليقين والثبات، وصاحبُها لا يحتاج إلى برهان خارجى على صدقها؛ لأنها عنده نوع من الشهود والرؤية المباشرة، ومن ثم فإنها ليست محتملة للشك، بل إن هذه المعرفة يكون لها من الهيمنة على صاحبها ما يجعله مضطرًا إلى الإذعان لها والإقرار

بها، وتختلف هذه المعرفة بهذه الصفة أو الخاصية عن غيرها من المعارف الأخرى التى يمكن أن يلحق بها الشك أو الشبهة أو التشكيك، وربما اتفق العارف الصوفى مع المفكر العقلى فى القول ببعض الأفكار، ولكن يبقى مع ذلك فارق جوهرى بينهما وهو الفرق بين علمت وعاينت، وليس الخبر كالعيان، وليس المخبر كالمعاين، ويتضح هذا الفرق جليًا إذا قارنا بين من سمع عن وجود الكعبة وبين من رآها، فالثانى له عين اليقين، أما الأول فله علم اليقين، وعين اليقين أرفع وأعلى[٦٧].

د) يغلب على هذه المعرفة أن تكون - عند حصولها - خاطفة سريعة، وهى أشبه بما يقع عند إضاءة مصدر ضوئى فى وسط ظلمة حالكة، حيث يكشف هذا الضوء المفاجئ عن تفاصيل المكان المظلم، دفعة واحدة، بحيث تبدو هذه التفاصيل للعيان مباشرة وفى لحظات قليلة، ويقول الصوفية: إن هذا يحدث لهم حين تشرق فى قلوبهم أنوار من المعرفة، تسوق إليهم علومًا لم يبذلوا جهدًا فى معرفتها أو اكتسابها، ومن أجل ذلك وصف بعض الصوفية علومهم بأنها علوم النظرة أو اللحظة، وهذا شبيه بما يحدث للعلماء الذين ينشغلون بدراسة بعض الظواهر الصعبة أو الغامضة، وربما يستعصى عليهم تفسيرها أو معرفة العوامل المؤثرة فيها، وقد ينشغلون عنها أو يتركونها إلى ظواهر أخرى، وفجأة يسطع فى نفوسهم تفسير ملائم لهذه الظواهر، فتتجلى واضحة على ضوء هذا النور الباهر الذى أشرق على العقل فأزاح عنه الحيرة والغموض.

وهكذا تتميز المعرفة الصوفية عن سواها، وتظل عند أصحابها أمل المؤملين ومطمع السالكين، وهى ﴿ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ ۗ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَٰلَ لِلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (النور: ٣٥).

ويمكن القول أخيرًا بأن المنهج الصوفى فى المعرفة منهج تكاملى، فهم لا يهملون المعارف الحسية، ولا ينكرون المعارف العقلية، ولا يتجاهلون العلوم الشرعية[٦٨]، بل يلاحظون هذا كله، ثم يتطلعون إلى أفق آخر يضاف إلى الآفاق السابقة، وهو من عطاء الله لأهل طاعته ومحبته، فإذا جاء على وفق الضوابط الشرعية، مراعيًا للمقتضيات العقلية فإنه لا ينبغى رفضه ولا إنكاره، إثراء للمعرفة

الإنسانية، ومما يزكى هذا الطريق أنه مقترن بالرغبة فى السمو الروحى، والتهذيب الخلقى، وهو ما يجعله يحظى بتقدير كبير لدى الباحثين كـ (برجسون ورينيه جينو وغيرهما[٦٩]) فى مجال المعرفة فى الفكر الحديث، كما أن العناية بالجانب الروحى تشبع حاجات إنسانية مهمة، ولاسيما فى عصر طغت فيه النزعة المادية حتى كادت تطفئ الأشواق الروحية للإنسان، مما يؤدى إلى شقائه وتعاسته، وهذه الدعوة إلى تكامل المناهج تحظى بتقدير كثير من الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، وقد كتب برتراند رسل — وهو كما يقول ولتر ستيس فيلسوف لا يمكن لأحد أن يقول إنه يأخذ بالعاطفة، أو إنه أحمق، أو إنه منحاز للتصوف — يقول فى مقال شهير: "لقد شعر عظماء الرجال من الفلاسفة بالحاجة إلى العلم والتصوف معًا، ثم يضيف إن وحدة المتصوف مع رجل العلم تشكل أعلى مكانة مرموقة، فيما أعتقد، يمكن إنجازها فى عالم الفكر"، وأيضًا "هذا الانفعال (التصوف) هو الملهم لما هو أفضل ما فى الإنسان"[٧٠] وبهذا التكامل تنمو الشخصية الإنسانية وتزداد معارفها وتتوحد قواها دون خصام أو فصام.

أ.د/ عبد الحميد مدكور

الهوامش:

(١) انظر: التعرف ،ص٧٨، الإحياء ج٣/٢٥.

(٢) انظر المعرفة الصوفية دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة: ناجي حسين جودة، ص٢٠١، دار الجيل بيروت ط١/١٩٩٢م.

(٣) انظر: قوت القلوب ٢٩٤/١، ٢٩٥، ٣٥٣.

(٤) التعرف، ص٧٨.

(٥) الإحياء، ج٣/٢٥، وانظر: القشيرية، ٦٠١/٢.

(٦) انظر: التصوف كوعي وممارسة: د. عبد المجيد الصغير، ص١٩، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط١/١٩٩٩م.

(٧) معالم الفلسفة الإسلامية: محمد جواد مغنية، ص٢١٧، ط٢/١٩٧٣م، بيروت.

(٨) الرسالة القشيرية ٣٤٩/١.

(٩) الإحياء ١٠/٣، ويقول الحافظ العراقي: إنه حديث ضعيف. انظر هامش ٣. وانظر: الإتحاف للزبيدي ٣٦٩/٦، وكشف الخفاء للعجلوني، طبع مؤسسة الرسالة ٥١١/١، ٥١٢.

(١٠) إحياء علوم الدين ٧١/١، وقال أبو نعيم: ذكر أحمد بن حنبل هذا الكلام عن بعض التابعين عن عيسى ابن مريم ﷺ، فوهم بعض الرواة أنه ذكره عن النبي ﷺ، فوضع عليه هذا الإسناد لسهولته وقربه، وهذا الحديث لا يحتمل بهذا الإسناد عن أحمد بن حنبل" الحلية ١٥/١٠.

(١١) معالم الفلسفة ص٢١٩.

(١٢) قارن الفلسفة الخلقية، ص١٤٤، حيث يقول د/ توفيق الطويل: إن المجاهدة تمثل الجانب الأخلاقي في حياة الصوفية.

(١٣) الرعاية لحقوق الله: الحارث المحاسبي، ص٢٦١، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طبع دار المعارف، ١٩٨٤م.

(١٤) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه: رينولد نيكولسون ترجمة د. أبو العلا عفيفي ص٧٤، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦م.

(١٥) كشف المحجوب، ج٢/٣٠، انظر: تفسير التستري، ص١١٩، وانظر كذلك من التراث الصوفي: سهل التستري ٢٠٧/١.

(١٦) الرياضة وأدب النفس: الترمذي، ص٥١.

(١٧) اللمع، ص٣٩، ٤٤٠.

(١٨) انظر: الرسالة القشيرية ٢١١/١، ٢١٢.

(١٩) الرياضة وأدب النفس: الحكيم الترمذي، ص٨٦، ٨٧، ١٠٥، ١٠٩، نشرة أربري، د/علي حسن عبد القادر، طبع الحلبي ١٩٤٧م.

(٢٠) انظر: لباب القوت من خزائن الملكوت: محمود بن علي القاشاني، مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٩٦٥ – تصوف طلعت ١٠٨ ب، وانظر عوارف المعارف للسهروردي، مع الإحياء للغزالي ٣٤١/٥.

(٢١) مقدمة ابن خلدون ج٣/٩٩٠، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، مكتبة الأسرة، ٢٠٠٦م.

(٢٢) انظر: القشيرية، ج١/٢٣٦، وعوارف المعارف ص٤٧٠.

(٢٣) الإحياء ٢٢٨/٣، وانظر: د. التفتازاني، مرجع سابق، ص١٠٦، ١٠٧.

(٢٤) الغزالى: كيمياء السعادة، طبع مكتبة الجندى، مع المنقذ من الضلال، انظر ص٧٣، ٧٤، الفتوحات المكية لابن عربى ٢/ ٢٧٣ وما بعدها.

(٢٥) المنقذ من الضلال، ص١١٥، وقد أضيف ما بين الأقواس إيضاحًا للفكرة.

(٢٦) انظر: القوت ١/ ١٦٤، ٢٤٢، ٢/ ١٦٠، والإحياء ٣/ ٣١.

(٢٧) القوت ١/ ٢٤٤.

(٢٨) انظر: الإحياء ٣/ ٢٠.

(٢٩) القوت ١/ ٢٠١، والإحياء ٣/ ٣١، وقد ذكر ابن كثير بعض الطرق لهذا الحديث، ثم قال: هذه طرق لهذا الحديث مرسلة ومتصلة، يشد بعضها بعضًا، انظر تفسيره للآية ١٢٥ من سورة الأنعام، طبعة دار الشعب ٣/ ٣٢٦- ٣٢٨.

(٣٠) الفتوحات المكية ٣/ ٤١، وانظر م١، ١٥٠، ٢٥٤ الخ.

(٣١) لطائف الإشارات للقشيرى ٤/ ٨٠.

(٣٢) تفسير التسترى ص٥٣، والقوت ١/ ٢٤١، والإحياء ٣/ ٣١، والحديث رواه الترمذى فى كتاب التفسير، تفسير سورة الحجر. انظر سنن الترمذى ٤/ ٣٦٠، ٣٦١، وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٣٣) وكذا حديث شرح الصدر الذى أشير إليه منذ قليل.

(٣٤) انظر: القوت، ١/ ٢٤٢، الإحياء ٣/ ٣١، ٣٤.

(٣٥) تفسير التسترى ص٤٥.

(٣٦) القوت ١/ ٢٨٢.

(٣٧) صحيح البخارى، باب فضائل أصحاب النبى ﷺ باب مناقب عمر بن الخطاب، طبع استانبول ٤/ ٢٠٠، وانظره بنحوه فى صحيح مسلم بشرح النووى، كتاب فضائل الصحابة، فضائل عمر بن الخطاب ٥/ ٢٥٩.

(٣٨) الإحياء ٣/ ٣٢.

(٣٩) قارن مثلاً نظرية المعرفة الإشراقية: د. إبراهيم هلال، ص٤٣١، ٤٥٢، ٤٥٣، والعلم الشامخ ص٧٣٧، ٧٣٨.

(٤٠) ظهر ذلك لدى ابن تيمية فى مواطن كثيرة، من أهمها ما جاء فى كتابه "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان"، وظهر ذلك لدى ابن قيم الجوزية فى كتب كثيرة، منها ما جاء فى كتاب "مدارج السالكين"، وانظر: مقدمة الجزء الثانى لتحقيق مدارج السالكين بتحقيق كاتب هذه الصفحات، ٢/ ٧٨، ٧٩. انظر: صحيح مسلم بشرح النووى فى الموضع السابق.

(٤١) انظر: المنقذ من الضلال، ص١٨٢، ١٨٣، ١٩٩، وما بعدها، والتصوف والثورة الروحية للدكتور أبى العلا عفيفى، ص٢٥١.

(٤٢) الإحياء ١/ ٢٢٧، ٣/ ١١.

(٤٣) انظر: الفتوحات المكية، ٢/ ٦٦٠، ٦٧١.

(٤٤) الإحياء ٣/ ١٧.

(٤٥) المعرفة الصوفية دراسة فلسفية فى مشكلات المعرفة: ناجى حسين جودة، ص١٤٣، دار الجيل، بيروت، ط١/ ١٩٩٢م.

(٤٦) الفتوحات ١٦٨/٤، والقسم الإلهى لابن عربى ص٤.

(٤٧) تاريخ التصوف فى الإسلام: د. قاسم غنى، ص٢٧٠، ترجمه عن الفارسية الأستاذ صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠م.

(٤٨) انظر مثل هذا القول فى القشيرية ١٠٧/١، وحلية الأولياء ٢٦٣/١٠.

(٤٩) الفتوحات ٤٣٢/٢.

(٥٠) **La philosophie éternelle pp**.56.57.

(٥١) **A. Bareau: La mystique Bouddhiste: dans: Lq mystique et Les mystiques p**.676.

(٥٢) الفتوحات ٥٥٠/٢.

(٥٣) الفتوحات ٣١/١ وما بعدها.

(٥٤) الفتوحات ٣٢٣/٢، ٢١/١.

(٥٥) التصوف كوعى وممارسة ص٢٥.

(٥٦) اللمع ص١٣٦.

(٥٧) طبقات الشعرانى ٤/٢.

(٥٨) انظر: الفتوى الحموية ومجموع الفتاوى لابن تيمية فى مواطن عديدة، وكذا مدارج السالكين لابن قيم الجوزية فى مواطن عديدة أيضًا.

(٥٩) المقصد الأسنى ص١٠٢.

(٦٠) المقصد الأسنى ص١٠٢، ١٠٣.

(٦١) المقصد الأسنى ص١٠٢، ١٠٣.

(٦٢) فتوحات ٣١/١.

(٦٣) قوت القلوب ٢٣٥/١.

(٦٤) القوت ٢٥١/١- ٢٥٥.

(٦٥) الفتوحات المكية ٢٨٠/١، ٥٠٥/٢.

(٦٦) الإشارات والتنبيهات ٩٩/٤، ١٠٠، وقد كان يتحدث عن مقامات العارفين ومعارفهم.

(٦٧) انظر: قوت القلوب ٢٣٧/١، ٢٣٨، والقشيرية ٢٤٤/١، والإحياء ٢٠/٢، ٢١، ومدارج السالكين ٤٠٣/٢، والفتوحات ٥٩/٢.

(٦٨) انظر: اللمع: الطوسى ص٢٢، وما بعدها، ثم ص٢٨، وما بعدها.

(٦٩) انظر: منبعا الأخلاق والدين: هنرى برجسون، ص٢٣١ ترجمة د/ سامى الدروبى ود/عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١م، ومواطن أخرى، وولتر ستيس: التصوف والفلسفة، ص٦٤، ٨٥، ٨٨، ٨٩ ترجمة وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولى ١٩٩٧م، ومقالات عن رينيه جينو (الشيخ عبد الواحد يحيى) د/ زينب عبد العزيز، دار الأنصار، ط الأولى/ ١٩٩٦م، فى مواضع عديدة.

(٧٠) التصوف والفلسفة: ولتر ستيس، ص٢٧.

العلم اللدنى

أ) تعريفه:

قد لا نجد فى المعاجم اللغوية ما يُفيدنا فى تعريف "العلم اللدنى" لهذا فلن نتحدث عن المعنى اللغوى لهذا المصطلح، وإنما يمكن تناوله من الناحية الاصطلاحية فحسب.

والمعنى الاصطلاحى إنما يرجع - فى الواقع - إلى ما جاء فى القرآن الكريم عن العبد الصالح "فى سورة الكهف". وهو الخضر عليه السلام، حيث قال سبحانه عنه ﴿ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف:٦٥) فمن هذه الآية الكريمة جاء مصطلح "العلم اللدنى".

فجاء هذا المصطلح فى كتب التفسير، وفى كلام الصوفية الذين توسعوا فى الحديث عنه فى كتبهم ومقالاتهم المختلفة ورسائلهم، حتى وجدنا حجة الإسلام أبا حامد الغزالى يُقدم لنا رسالة يُسميها "الرسالة اللدنية" وقد طبعت ضمن مجموعة رسائله المسماة "القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى"[١].

كما ورد المصطلح فى بعض المؤلفات التى تتناول أسماء العلوم والكتب والمؤلفين فى العصور المختلفة، مثل كتاب "أبجد العلوم" وغيره. ومن الجدير بالذكر أن نقول إن الإمام فخر الدين الرازى قد أشار إلى رسالة الغزالى بقوله : "وللشيخ أبى حامد الغزالى رسالة فى إثبات العلوم اللدنية"[٢].

على أية حال نجد "القنوجى" يعرف العلم اللدنى" بأنه "العلم الذى تعلمه العبد من الله تعالى، من غير واسطة ملك أو نبى بالمشافهة والمشاهدة كما كان الخضر عليه السلام، قال تعالى: ﴿ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ (الكهف: ٦٥) وقيل: هو معرفة ذات الله تعالى وصفاته علمًا يقينيًا من مشاهدة وذوق ببصائر القلوب"[٣].

ونجد مجموعة من المفسرين يعرفونه بأنه "يعنى الإخبار بالغيوب، وقيل: العلم

اللدنى ما حصل للعبد بطريق الإلهام". وأنه علم الغيوب"، وأنه "علم الباطن إلهاماً". وأنه "علم الكوائن"[٤].

ويُعرفه القرطبى بأنه "علم الغيب" ويذكر عن ابن عطية قوله: "كان علم الخضر علم معرفة بواطن قد أوحيت إليه، لا تُعطي ظواهر الأحكام أفعاله بحسبها، وكان علم موسى علم الأحكام والفتيا بظاهر أقوال الناس وأفعالهم"[٥].

ويذكر ابن كثير عن البخارى أن موسى قام خطيبًا فى بنى إسرائيل فسئل أى الناس أعلم؟ فقال موسى: أنا. فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه. فأوحى الله إليه أن لى عبدًا هو أعلم منك. يعنى الخضر. فذهب إليه موسى، وقال له: أتيتك لتعلمنى مما علمت رشدًا، فقال له الخضر: إنى على علم من علم الله علمنيه لا تعلمه أنت. وأنت على علم من علم الله علمكه الله لا أعلمه. وهذا دليل على أن العلم اللدنى عطاء من الله وليس كسبًا من العبد[٦].

ويقول "الرازى" عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾ ﴾ إن ذلك يُفيد "أن تلك العلوم حصلت عنده من عند الله من غير واسطة، والصوفية سموا العلوم الحاصلة بطريق المكاشفات: العلوم اللدنية"[٧].

ونجد بعض المفسرين المحدثين يقول فى تفسير هذه الآية: "أى علماً خاصاً بنا لا يعلم إلا بتوفيقنا، وهو علم الغيوب. قال العلماء: هذا العلم الربانى ثمرة الإخلاص والتقوى ويُسمى (العلم اللدنى) يورثه الله لمن أخلص العبودية له، ولا ينال بالكسب والمشقة وإنما هو هبة الرحمن لمن خصه الله بالقرب والولاية والكرامة"[٨].

كما نجد "الغزالى" يرى "أن القلب إذا طهر من أدران المعاصى وصقل بالطاعات أشرقت صفحته فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدنى"[٩]. أخذاً من قوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ ويعبر الغزالى أيضاً عن العلم اللدنى بأنه "سريان نور الإلهام"[١٠].

هذا هو تعريف "العلم اللدنى" عند المفسِّرين والصوفية وغيرهم من الذين أرخوا للعلوم والمعارف الإسلامية.

ولقد تناول بعض المتكلمين كالفخر الرازى، وبعض الصوفية كالإمام الغزالى، هذا المصطلح بالتحليل والشرح ضمن حديثهم عن العلم والعالم والمعلوم،

وأصناف العلوم وأنواعها، وبينوا حقيقة العلم اللدنى ضمن منظومة العلوم المختلفة. وها نحن نُبين ما قالوه فى هذا الصدد.

ب) العلم والعالم والمعلوم:

هناك علم وعالم ومعلوم؛ فالعلم إنما هو تصوّر النفس الناطقة ـ نفس الإنسان ـ المطمئنة حقائق الأشياء، وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وكمياتها وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة.

والعالم هو ذلك الإنسان المُحيط المُدرك المتصوّر.

والمعلوم هو ذات الشيء الذى ينتقش علمه فى النفس، وأفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلها هو الله سبحانه الصانع المبدع الحق الواحد(١١).

والعلم له فضل عظيم؛ فهو شريف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم"(١٢)، وذلك لأن العلم ضد الجهل، والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيّز السكون، والسكون قريب من العدم، ويقع الباطل والضلالة فى هذا القسم، فإذًا الجهل حكمه حكم العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير من العدم، والهداية والحق والنور كلها فى سلك الوجود، فإذا كان الوجود أعلى من العدم فالعلم أشرف من الجهل، فإن الجهل مثل العمى والظلمة، والعلم مثل البصر والنور ﴿ وَمَا يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۞ وَلَا ٱلظُّلُمَٰتُ وَلَا ٱلنُّورُ ﴾ (فاطر:١٩- ٢٠) وصرح المولى سبحانه بهذه الإشارات فقال: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الزمر:٩).

جـ) أنواع العلم وأقسامه:

العلم تصوّر وتصديق، فنحن إذا أردنا إدراك أمر من الأمور وتصور حقيقة من الحقائق فإما أن نحكم عليه بحكم أو لا نحكم فإن حكمنا كان هذا هو التصديق، وإن لم نحكم، كان هذا هو التصور، وكل من التصور والتصديق إما أن يكون نظرياً حاصلاً من غير كسب ولا طلب أو يكون بكسب وطلب.

فأما التصور النظرى أو العلوم النظرية فهى التى تحصل فى النفس والعقل من غير كسب ولا طلب، مثل تصور الإنسان للألم واللذة، والوجود والعدم، ومثل تصديقنا بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان، وأن الواحد نصف الاثنين.

وأما العلوم الكسبية فهى التى لا تكون حاصلة فى جوهر النفس ابتداء بل

لابد من طريق يتوصل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين: أحدهما: أن يتكلف الإنسان تركب تلك العلوم البديهية النظرية حتى يتوصل بتركيبها إلى استعلام المجهولات. وهذا الطريق هو المُسمى بالنظر والتفكر والتدبر والتأمل والتروى والاستدلال، ويتم بالجهد والطلب. أما الثانى: فهو أن يسعى الإنسان بوساطة الرياضات والمجاهدات حتى تشرق الأنوار الإلهية فى جوهر العقل، وتحصل المعارف وتكمل العلوم من غير واسطة سعى وطلب فى التفكر والتأمل، وهذا هو المُسمى بالعلوم اللدنية"[١٣].

فالنفس الإنسانية جواهرها مختلفة بالماهية، فقد تكون النفس نفساً مشرقة نورانية إلهية علوية، قليلة التعلق بالجواذب البدنية والنوازع الجسمانية، فهى شديدة الاستعداد لقبول التجليات القدسية والأنوار الإلهية، ومن ثم تفيض عليها من عالم الغيب تلك الأنوار على سبيل الكمال والتمام، وهذا هو المراد بالعلم اللدنى، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ . أما النفس التى لم يصف جوهرها ولم يشرق عنصرها فهى النفس الناقصة البليدة، التى لا يمكنها تحصيل المعارف والعلوم إلا بمتوسط بشرى يحتال فى تعليمه وتعلمه"[١٤].

ومن جهة أخرى ينقسم العلم إلى شرعى، وإلى عقلى، والشرعى ينقسم إلى ما هو علمى وهو ما يُسمى بالأصول، وهو علم التوحيد وعلم التفسير وعلم الحديث، وإلى ما هو عملى وهو علم الفروع، وهو علم الفقه وعلم الأخلاق؛ أما العقلى فهو العلم الرياضى والطبيعى، والنظر فى الموجود والصانع ...الخ. وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها"[١٥]. ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ (النور: ٤٠).

فالعلوم الشرعية هى المأخوذة بطريق التقليد عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وتحصل بالتعلم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

أما العلوم العقلية فهى ما تقضى به غريزة العقل، وغير كافية فى سلامة القلب، وهى إما ضرورية لا يدرى من أين حصلت ولا كيف حصلت، أو مكتسبة بالتعلم والاستدلال، وهى دنيوية وأخروية"[١٦].

ويقسّم الغزالى العلوم التى ليست ضرورية وتحصل فى القلب فى بعض الأحيان إلى قسمين: الأول هو: "الإلهام" وفيه يهجم العلم على القلب من حيث لا يدرى، وبغير اكتساب وحيلة دليل، وبغير تعلم. وهذا ينقسم إلى ما لا يدرى العبد كيف حصل ولا من أين حصل، وإنما هو إلهام ونفث فى الروع؛ وهذا النوع من العلم يختص به الأصفياء والأولياء؛ وإلى ما يطلع معه على السبب الذى منه استفاد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى فى القلب. وهذا العلم يُسمى وحياً وتختص به الأنبياء عليهم السلام.

أما القسم الثانى من العلوم التى ليست ضرورية وتحصل فى القلب فى بعض الأحيان فهى تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، وفيها يكون القلب مستعداً لأن تنجلى فيه حقيقة الحق فى الأشياء كلها، وإنما حيل بينه وبينها بأسباب معينة؛ وهذا النوع من العلم يختص به العلماء"[١٧].

هذا، ويُقسم بعض الصوفية "العلم" إلى نوعين: ظاهر، وباطن.

أما العلم الظاهر، فهو علم الشرائع التى يأتى بها الأنبياء إلى أممهم. وأما العلم الباطن، فهو علم الحقيقة، وهو الذى يعلمه الأولياء.

فابن عربى يُفسر قول الخضر لموسى: ﴿ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ﴾ (الكهف:٦٨) بقوله: "أى أنى على علم لم يحصل لك عن ذوق، كما أنت على علم لا أعلمه أنا"[١٨].

ويظهر من جميع ما أورده "ابن عربى" من قصة موسى مع الخضر، والطريقة التى خرّج بها الآيات الواردة عنهما فى سورة الكهف، أنه يستعمل الاسمين رمزاً لصاحبى نوعين من العلم: العلم الظاهر الذى يأتى به الأنبياء إلى أممهم، وهو علم الشرائع؛ والعلم الباطن الذى يعلمه الأولياء، وهو علم الحقيقة.

ويقول "القاشانى" فى شرحه لفصوص الحكم: "اعلم أن الخضر، عليه السلام، صورة اسم الله الباطن، ومقامه مقام الروح، وله الولاية والغيب وأسرار القدر، وعلوم الهوية والأنية والعلوم اللدنية.. وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع"[١٩].

والذى يتفحص كلام "ابن عربى" و"القاشانى" سوف يجد فيه مسحة "إسماعيلية" ظاهرة، وذلك من خلال

حديثهما عن "الظاهر" و"الباطن".

د) طرق تحصيل العلم:

العلم الإنساني ـ عند الغزالي ـ يحصل من طريقين: أحدهما: التعلم الإنساني، والثاني: التعلم الرباني.

أما التعلم الإنساني، وهو طريق معروف يُقر به جميع العقلاء، فإنه يكون على وجهين: أحدهما: من خارج، وهو التحصيل بالتعلم؛ وثانيهما: من داخل، وهو الاشتغال بالتفكر، والتفكر من الباطن بمنزلة التعلم من الظاهر. وبعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم، وبعضهم يحصلون بالتفكر، ولا ريب أن التعلم يحتاج إلى التفكر.

فالتعلم أو التعليم الإنساني اكتسابي، قوامه الفطرة الصحيحة، والاستعداد للتلقي والتعلم والتعليم القائم على الكتاب والسُنة من المربي السليم ذي القدوة الحسنة، وهو طريق معروف معهود، ومسلك محسوس"[٣٠].

أما التعليم الرباني، وهو الطريق الثاني، فإنه على وجهين أو نوعين:

الأول: إلقاء الوحي؛ فالنفس إذا أكملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة، ودرن الحرص والآمال الفانية، فإنها تقبل بوجهها على بارئها سبحانه، وتتمسك بوجود مبدعها، وتعتمد على إفادته وفيض نوره، والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس إقبالاً كلياً، فيحصل جميع العلوم لتلك النفس، وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر؛ ومصداق هذا قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ ﴾ (النساء:١١٣).

فعلم الأنبياء أشرف مرتبة لأن حصوله عن الله تعالى بلا واسطة ووسيلة، وإنما هو الضوء من سراج الغيب يقع على قلب صاف فارغ لطيف. ومن هنا فقد تقرر عند العقلاء أن العلم الغيبي المتولد عن الوحي أقوى وأكمل من العلوم المكتسبة، وصار علم الوحي إرث الأنبياء وحق الرُسل، وأغلق الله سبحانه باب الوحي من عهد سيدنا محمد ﷺ. وإنما كان علمه أكمل وأشرف وأقوى لأنه عن التعلم الرباني، وما اشتغل قط بالتعلم والتعليم الإنساني. قال تعالى: ﴿ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ﴾ (النجم:٥).

أما الوجه الثاني فهو الإلهام، وهو يحصل للنفس على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها، والإلهام أثر الوحي؛ فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي، والإلهام هو تعريضه.

والعلم الحاصل عن الوحى يُسمى علماً نبوياً، والذى يحصل عن الإلهام يُسمى علماً لدنياً؛ والعلم اللدنى هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى. فالوحى حلية الأنبياء، والإلهام زينة الأولياء، فالولى دون النبى، فكذلك الإلهام دون الوحى"[٢١].

ويرى "الغزالى" أن العلم اللدنى يكون لأهل النبوة والولاية، كما كان للخضر عليه السلام، حيث أخبر الله تعالى عنه فقال: ﴿ وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾.

فإذا أراد الله سبحانه بعبد خيراً رفع الحجاب بين نفسه وبين النفس التى هى اللوح، فتظهر فيها أسرار بعض المكنونات، وانتقش فيها معانى تلك المكنونات؛ فتعبر النفس عنها كما تشاء لمن يشاء من عباده.

وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدنى، وما لم يبلغ الإنسان هذه المرتبة لا يكون حكيماً، لأن الحكمة من مواهب الله تعالى: ﴿ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ (البقرة:٢٦٩)؛ وذلك لأن الواصلين إلى مرتبة العلم اللدنى مستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعليم، فيتعلمون قليلاً ويعلمون كثيراً.

ومما لا ريب فيه أن الوحى قد انقطع وباب الرسالة قد انسد، أما باب الإلهام فلا ينسد"[٢٢].

ويتحدث "الغزالى" عن خطوات العلم اللدنى، فيقول: "العلم اللدنى، وهو سريان نور الإلهام، يكون بعد التسوية، كما قال الله تعالى: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴾ (الشمس:٧)؛ وهذا الرجوع يكون بثلاثة وجوه:

الأول: تحصيل العلوم جميعها وأخذ الحظ الأوفر من أكثرها.

الثانى: الرياضة الصادقة، والمراقبة الصحيحة، فإن النبى ﷺ أشار إلى هذه الحقيقة فقال: (**من عمل بما علم أورثه الله علم ما لم يعلم**) (أخرجه أبو نعيم فى الحلية من حديث أنس وضعفه).

والثالث: التفكر؛ فإن النفس إذا تعلمت وارتاضت بالعلم، ثم تتفكر فى معلوماتها بشروط التفكر ينفتح عليها باب الغيب؛ كالتاجر الذى يتصرف فى ماله بشرط التصرف (السليم) ينفتح عليه أبواب الربح، وإذا سلك طريق الخطأ يقع فى مهالك الخسران. فالمتفكر إذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الألباب،

وتنفتح روزنة (أى كوة أو طاقة صغيرة) من عالم الغيب فى قلبه فيصير عالماً كاملاً عاقلاً ملهماً مؤيداً"[٢٣].

هـ) العلم اللدنى أحد منازل الأولياء:

يرى "ابن عربى"، فى شرحه للمسائل الروحانية فى كتاب ختم الأولياء أن للأولياء منازل، وهذه المنازل على نوعين: حسيّة ومعنوية. فمنازلهم الحسية فى (الآخرة) الجنان؛ ومنازلهم الحسية فى الدنيا أحوالهم، التى تنتج لهم خرق العوائد. فهذه منازلهم الحسية فى الدارين.

وأما منازلهم المعنوية فى المعارف فهى كثيرة ولكنها تنحصر فى أربعة مقامات:

١- مقام العلم اللدنى.

٢- علم النور.

٣- علم الجمع والتفرقة.

٤- علم الكتابة الإلهية.

فأما العلم اللدنى، فمتعلقه الإلهيات وما يؤدى إلى تحصيلها من الرحمة الخاصة. وأما علم النور، فظهر سلطانه فى الملأ الأعلى، قبل وجود آدم بآلاف السنين من أيام الرب. وأما علم الجمع والتفرقة فهو البحر المحيط الذى اللوح المحفوظ جزء منه[٢٤].

وهكذا يتضح لنا المعنى الاصطلاحى لمفهوم "العلم اللدنى" كما جاء عند المفسرين والصوفية وعلماء التصنيف، وكيف يأتى ضمن أقسام العلم المختلفة، وأنواعه المتعددة، وطرق تحصيله، ومعنى أن "العلم اللدنى" أحد منازل الأولياء .

أ. د/ محفوظ عزام

الهوامش:

(١) نشر مكتبة الجندي ـ مصر.

(٢) الفخر الرازي: التفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت جـ٢١ ص١٤٩.

(٣) القنوجي: أبجد العلوم ـ الوشى المرقوم في بيان أحوال العلوم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت لبنان ج٢ ص٤٦٩.

(٤) ابن عباس، والبيضاوي، والخازن، والنسفي: كتاب مجموعة من التفاسير، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت جـ١ ص١٢٣.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الريان للتراث جـ٦ ص٤٠٥٥.

(٦) تفسير ابن كثير ٣/٩٢، ٩٣ ط الحلبي، سورة الكهف.

(٧) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب جـ٢١ ص١٤٩.

(٨) الصابوني (محمد علي): صفوة التفاسير، دار القرآن، بيروت، المجلد الثاني ص١٩٨ـ١٩٩.

(٩) الغزالي: المنقذ من الضلال ص٢٧، نقلاً عن د. عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام ص٢٢٩.

(١٠) الغزالي: الرسالة اللدنية ص١٢٢، ضمن القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي.

(١١) السابق، ص٩٨ـ٩٩.

(١٢) الغزالي: الرسالة اللدنية، ص١٠٠.

(١٣) الفخر الرازي: التفسير الكبير جـ٢١، ص١٤٩ـ١٥٠.

(١٤) المرجع السابق.

(١٥) الغزالي: الرسالة اللدنية، ص١٠٦.

(١٦) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ٣، ص١٨، ١٩.

(١٧) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ٣، ص٢٠.

(١٨) ابن عربي: فصوص الحكم، جـ١، ص٢٠٦.

(١٩) عبد الرزاق القاشاني: شرح فصوص الحكم لابن عربي، ص٤١٢، نقلاً عن تعليقات د. أبو العلا عفيفي على الفصل الخامس والعشرين من فصوص الحكم، جـ٢، ص٣٠٥.

(٢٠) الغزالي: الرسالة اللدنية، ص١١٢، ١١٣.

(٢١) الغزالي: الرسالة اللدنية، ص١١٤، ١١٥، ١١٦.

(٢٢) المرجع السابق، ص١١٧ـ١١٨.

(٢٣) المرجع السابق، ص١٢٢.

(٢٤) الحكيم الترمذي: كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص١٤٢ـ١٤٣.

مراجع للاستزادة:

١- الحكيم الترمذى: كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

٢- الصابونى (محمد على): صفوة التفاسير، دار القرآن، بيروت.

٣- ابن عباس، والبيضاوى، والخازن، والنسفى: كتاب مجموعة من التفاسير، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

٤- ابن عربى(محيى الدين): فصوص الحكم، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفى، دار الفكر العربى.

٥- ابن عربى (محيى الدين) رسالة "شرح المسائل الروحانية فى كتاب ختم الأولياء" ملحق بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذى.

٦- الغزالى (أبو حامد) : الرسالة اللدنية، ضمن القصور العوالى من رسائل الإمام الغزالى، نشر مكتبة الجندى. مصر.

٧- الغزالى (أبو حامد): إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، القاهرة ١٩٨٧م.

٨- الفخر الرازى: التفسير الكبير، دار إحياء التراث، بيروت.

٩- القنوجى: أبجد العلوم . الوشى المرقوم فى بيان أحوال العلوم، دار الكتب العلمية، بيروت . لبنان.

١٠- محمود (د. عبد القادر): الفلسفة الصوفية فى الإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة.



العهد والخرقة

العهد لغة: الكلمة مشتقة من عهد فلان إلى فلان عهدا أي ألقاه إليه، وأوصاه بحفظه وبالقيام به، فهي لفظ يرتبط بالجانب العملي، ومقتضاه ضرورة الإيصاء والنهوض والحفظ والالتزام. ولما كان هذا المقتضى للعهد العملي لا يتحقق إلا بالإدراك، اتصلت الكلمة في مدلولها اللغوي بالعلم والمعرفة؛ فيقال عهد الشيء عرفه، والأمر كما عهدت؛ أي كما عرفت. وهو قريب العهد بكذا أي قريب العلم به. وعهدي بك مساعدا للضعفاء بمعنى أني أعلم ذلك، فالجذر والمصدر يشتملان على الجانب العملي والنظري معا، كما أنهما يكونان بين طرفين: طرف يعطي ويوحي ويلزم وآخر يتلقى ويقوم ويلتزم بحيث نقول أعهده أي أعطاه عهدا، ومثله عاهده واعتهده: تفقده وتردد إليه يجدد العهد به، وتعاهدا تحالفا، وتعهد الشيء التزمه.

وتعهد به التزم به، والمتعهد المحافظ على العهد والملتزم به يفعله وينفذه[1]. وقد عرفه الراغب الأصفهاني فقال (العهد حفظ الشيء ومراعاته حالا بعد حال)[2].

ولعل المعنى الذي أشار إليه الراغب ملاحظ في جانب العهد الصوفي، إذ يوجد شيخ مر بتجربة سابقة قائمة على العلم، مبنية على الإخلاص والاستقامة، يأخذ العهد على "مريد" يود أن يسلك نفس الطريق، فيلزمه الشيخ ويوصيه بالمعرفة الشرعية الأولية اللازمة للسير على الطريق، ويطالبه بالمحافظة على الواجبات والآداب، ويراقبه عن كثب وكذلك يفعل المريد التزاما ومراعاة لأحواله، وإتباعا لأوامر شيخه.

ونظرًا لانطباق المعاني اللغوية الواردة في الاشتقاقات، والمفهوم الاصطلاحي السابق بين طرفي التربية الصوفية، نجد أن رجال الطريق دققوا في اختيار

المصطلح من جهة اللغة حتى يتناسب مع مقصودهم.

البيعة فى معنى العهد:

ومن الألفاظ التى تقترب دلالتها فى بعض مشتقاتها من العهد لفظة البيعة، ترجع فى جذرها اللغوى إلى بايع، فيقال بايعه عقد معه البيع والبيعة، وبايعه على الشيء، أو الأمر أى عاهده عليه.

والبيعة تدل على عقد التولية للسلطان أو عقد العهد بين طرفين كالبيع وكالعهد بين الشيخ والمريد[٢]، وتتضمن البيعتان بذل الطاعة للسلطان، أو الشيخ والرضوخ لهما وكذا كل بيعة فى معناهما. وأنت ترى فى لفظة البيعة أنها دلت على المحسوس إذا استخدمت فى بيع السلع. وعلى المعنوى إذا استعملناها فى العهود على أمور معنوية، شأنها شأن أصلها عَهِدَ فى دلالتها على المحسوسات والمعنويات.

العقد توثيق للعهد والبيعة:

وتبدو لفظة العهد مرحلة أولية للعلاقة بين طرفين هذا مع عموميتها وشمولها بصورة أكثر من غيرها، ثم تأتى لفظة البيعة لتؤكد مضامين العهد، وتحث على البذل الالتزام. وأخيرا توثق كلمة العقد ما فى معنى اللفظتين السابقتين توثيقا شديدا. بحيث تكون الثالثة بمثابة التسجيل لما اتفق عليه فى مضمون العهد والبيعة.

ومن الاستعمال القرآنى للفظ العهد، قوله جل جلاله يحث بنى إسرائيل على طاعته بعد تذكيره بنعمه عليهم ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِيٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ (البقرة: ٤٠)، وقوله فى صفات المؤمنين ﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَٰقَ ۝ ﴾ (الرعد:٢٠) ﴿ وَأَوْفُواْ بِعَهْدِ ٱللَّهِ إِذَا عَٰهَدتُّمْ وَلَا تَنقُضُواْ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا ﴾ (النحل: ٩١) وعهد الله الذى يجب وفاؤه إما أن يراد به عهد الذرية وهو الإقرار بالربوبية فى ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ (الأعراف: ١٧٢). أو العهد على الأنبياء أن يبلغوا رسالات الله ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ ﴾ (الأحزاب: ٧)، ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ ﴾ (آل عمران:١٨٧) وأحيانا يقال هى اسم جنس تشمل جميع عهود الله وهى أوامره ونواهيه ووصاياه كافة، ويدخل فى ذلك الالتزام بالفرائض

وتجنب المعاصى. وإتباع النبى ﷺ فى سنته، والوفاء بنصرته، وحفظ الحدود. وعدم الاعتداء على الحرمات والأعراض والدماء، إلى غير ذلك مما حدده الشرع نصًا، أو قياسا، أو ما ركز فى العقول من الحجة على توحيده سبحانه، فإنه بمثابة ما وصاهم به ووثقه عليهم خبرا[4].

أما عهد الله للأنبياء فى مثل قوله جل جلاله ﴿ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ ٱلرِّجْزُ قَالُواْ يَـٰمُوسَى ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِندَكَ ﴾ (الأعراف:١٣٤).

وقوله ﴿ وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ ﴾ (طه:١١٥).

وقوله: ﴿ ۞ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُواْ ٱلشَّيْطَـٰنَ ﴾ (يس: ٦٠) فالمراد بعهده للأنبياء هو الاصطفاء والنبوة، والوصايا، وما استودعه لديهم من العلوم والمعارف، وعهده لبنى آدم هو وصاياه لهم على لسان الأنبياء، أو ما أودعه فى عقولهم وفطرهم من الدلائل على الربوبية والألوهية[5].

وقد يعاهد المرء ربه بأن يلتزم بطاعة له تطوعا أو استقامة على ما أمر لقوله تعالى ﴿ ۞ وَمِنْهُم مَّنْ عَـٰهَدَ ٱللَّهَ لَئِنْ ءَاتَىٰنَا مِن فَضْلِهِۦ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾ (التوبة: ٧٥).

وقوله ﴿ وَلَقَدْ كَانُواْ عَـٰهَدُواْ ٱللَّهَ مِن قَبْلُ لَا يُوَلُّونَ ٱلْأَدْبَـٰرَ ﴾ (الأحزاب:١٥).

أما مادة البيعة فقد استعملها القرآن فى مواضع منها: قوله جل شأنه ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (الفتح: ١٠)، ومثلها آية (١٨) من نفس السورة، والآيتان نزلتا فى بيعة الرضوان أو الشجرة عندما أرسل النبى ﷺ خراش بن أمية الخزاعى إلى قريش يبلغهم أن النبى ﷺ ما جاء إلا للبيت الحرام فعقروا ناقته وردوه ردا غير حسن، فأرسل عثمان بن عفان، وطال أمده فظنوه قد قتل فنادى مناد للرسول صلوات الله عليه: البيعة، ولما توافدوا واجتمعوا بايعهم النبى ﷺ على الصبر عند لقاء العدو، وألا يفروا، وبارك الحق جل جلاله تلك البيعة بالرضا وإنزال السكينة عليهم.

ولعل قوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَـٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا ﴾ (الممتحنة: ١٢) التى عرفت ببيعة النساء تعتبر دليلاً قويًا، وسندًا هامًا للمبايعة المعروفة

بين رجال الطريق ومريديهم، وذلك لأنه - صلوات الله وسلامه - عليه بعد أن فرغ يوم فتح مكة من بيعة الرجال شرع فى مبايعة النساء وهو على الصفا، وقد بايع الجميع على أمور دينية هامة ليس منها القتال.

العهد فى المجال الصوفى:

أن العهد يلقى من طرف أعلى يكون مبلغا لرسالة، أو داعيًا لديانة، من نبى يبلغ عن الله، أو تابع وعالم يدعو إلى دين نبيه، والنبى مصطفى ومختار، وله من المنزلة والمكانة ما له عند الله، ويشترط فى التابع أو العالم أو الداعية أو الولى أن يكون مقتديا مؤتسيا بالمتبوع فى علمه وعمله وورعه، وأن يكون له من الرعاية الإلهية ما يفتح الله له بها القلوب، وتنجذب إليه بسببها البصائر قبل الأبصار.

ويتبين مما سبق أن الطرف الثانى المريد يحتاج إلى العهد إما لأنه يدخل فى الهداية من جديد، أو أنه قد أصابته غفلة، فيعاهد لليقظة والنشطة، وتصل العهود والعقود بين الطرفين. وتربط بينهما رباط التقدير والإجلال والاحترام، وتحث كلها على طاعة التكليفات وضرورة تنفيذ أوامرها واجتناب نواهيها، وأصل ذلك وأساسه الإيمان، ثم الفرائض والعزائم.

وإذا كانت البيعة، أو العهد، تطالب العاصى والغافل بالطاعة فإن ابن البنا السرقسطى فى منظومته على حق عندما قال ناظمًا:

فإن أتى القوم أخوفتون
وقال يا قوم أتقبلونِ
تقبلوه صادقا أو كاذبًا
إذ كان محتومًا عليهم واجبا

والسرقسطى فى هذين البيتين يحبذ قبول المريد على أى حال كان من الطاعة أو المعصية ومن الصدق فى الإقبال أو الكذب، فإن اطلع مفتون على أمر ولى من أولياء الله، ثم جاءه طالبًا إرشاده وجب قبوله، لأن فيه زيادة الطاعة للمطيع، وهداته له إلى طريق الوصول، ولا يجوز رده؛ لأن فى رده كتما للعلم من ناحية، وإعانة له إن كان عاصيا على المعصية من ناحية أخرى، والإعانة على المعصية معصية، وحتى لو كان كاذبا فى طلبه فهم يمنعون رفضه، ويوجبون قبوله بغية أن يقلل هذا من فساده، وربما خالط الصالحين، فصلح بصلاحهم[6] وإذا جاء الطالب إلى الشيخ، جلس أمامه بانكسار وأدب معظما له بفؤاد خال من الشبهات

والريب، متوجها بقلبه وكليته إليه، مستعداً لقبول ما يلقى عليه، فيتصافحان باليمين يردد المريد نطق المربى صيغة العهد، ويشهد الله والملائكة على كل ما يقول وما يتلقاه.

ويأمره شيخه أولاً بالتوبة والندم على ما فعل ويعزم على اجتناب المعاصى " ويحزم القصد والإرادة على أداء الحقوق لله وللخلق، ويجتهد فى المستقبل ليعوض تقصير ما مضى، ويعلن الفرار الدائم من الفتن، ثم يأمره شيخه باقتباس العلم الشرعى اللازم للسلوك إن لم يكن قد حصله، وعندئذ يلزم شيخه إن كان أهلاً لذلك " أو يصرفه الأستاذ إلى من يُعلمه وإنما لزم الطلب لأنه لا يجوز للمريد عند الصوفية أن يُقْدِم على أمر حتى يعلم حكم الله فيه. وبعد تحصيل المطلوب من العلم يسلك طريق النسك على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والحج، والقيام ببقية الفرائض والسنن والشرائع المسنونة " والأذكار الموصلة، ويتعهد نفسه بكل ما يصلح جوارحه وظاهره كله، ويلزم الخلوة والعزلة، والصمت والجوع حتى يتطهر باطنه ويفرغ قلبه من كل ما سوى ربه.

وفى كل ذلك ومعه يلزم طريق الصحبة لأنها حصن من الانقلاب والرجوع عما عزم عليه[٧].

ومما هو جدير بالذكر هنا أن والمصافحة عند العهد هى لدى الصوفية من علم الرواية، أى أنها متلقاة بطريق التسلسل من شيخ إلى شيخ حتى تصل إلى رسول الله ﷺ، وتلك مبالغة من رجال الطريق وحرص منهم على أن يكون طريقهم بحقائقه ورسومه مسندا إلى خير البرية صلوات الله وسلامه عليه، ثم إنها ليست رسما وشكلاً مستحبا فحسب وإنما هى معدودة من الأركان بحيث يلتزم بها الخلف نقلا عن السلف ووصلاً بهم.

ولما كانت على هذا النحو؛ فقد حرص كل شيخ ان يثبت النسبة لقبضته، وأن يحفظها ويعَرِّفها لمريديه حتى صارت معلومة عند أبناء كل طريق بحيث يسهل ذكرها بدءا من أبعد المريدين زمنًا إلى أقربهم من السلسلة ومنبعها. وعلى سبيل المثال فأبو على الدقاق شيخ القشيرى يقول (أخذت هذا الطريق عن النصر أباذى، والنصر اباذى عن الشبلى، والشبلى عن الجنيد، والجنيد عن السرى السقطى، والسرى عن معروف، ومعروف عن داود

الطائى وداود لقى التابعين)[8]. والقشيرى المتوفى (٤٦٥ هـ) يعلن أنه أخذ طريقه عن أبى على الدقاق بسلسلته السابقة[9]. والشيخ أبو سعيد فضل الله ابن أبى الخير محمد بن أحمد الميهنى أخذ عن أبى الفضل حسن عن أبى نصر السراج الطوسى، والطوسى عن أبى محمد المرتعش، والمرتعش عن الجنيد، والجنيد عن السرى إلى آخر السلسلة أيضًا[10]، أما الشيخ الصالح الجعبرى الواعظ أبو إسحاق إبراهيم بن معضاد بن شدادج الجهنى الجعبرى فقد أخذ عن الشيخ الصالح شبيب بن أبى الفتح الشرطى، وشبيب عن الشيخ ندا، والشيخ ندا عن الشيخ عقيل المنبجى، وهو صحب سلمة السروجى، والسروجى صحب أبا سعيد الخراز، والخراز صحب أبا على البلوطى، والبلوطى عن على بن عليل الرملى، والرملى عن والده، ووالده عن عمار السعدى، والسعدى عن أبى يوسف العنانى، والعنانى عن محمد بن يعقوب الشيبانى والشيبانى عن والده يعقوب، ويعقوب عن أمير المؤمنين عمر بن الخطاب[11].

وهكذا تتوالى السلاسل حسب مبايعة المشايخ، وقد تجمع السلسلة أكثر من شيخ؛ أى ربما تشترك عدة طرق فى سلسلة واحدة. وأحيانًا يتوحد مصدر السلسة، فينفرد على بن أبى طالب بالنصيب الأكبر، وأخرى تنتهى بصحابى غيره، كما سبق، والمهم أن تصل الحلقات إلى الصحابة ومنهم إلى رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، وبذا وجدت سلاسل متعددة ومنابع كثيرة أيضًا.

البيعة واجبة الالتزام:

قد ينظر إلى عهد الصوفية على أنه تنشيط وتذكير، أو إفاقة من غفلة، ولكن رجال الطريق يرونه عقدا إلزاميًا يُلزم المتعاقدين بكل بنوده ، من ثم فلابد للمريد من حفظ عهوده مع الله، وطالما أنه واجب النفاذ. وأن قدرات الإنسان محدودة، فقد أثار القشيرى مسألة هامة تتعلق بجالة اللزوم مع المحدودية فى القدرة، إذ يقول: "ولا ينبغى للمريد أن يعاهد الله تعالى على كل شىء باختياره ما أمكنه، فإن فى لوازم الشرع ما يستوفى منه كل وسع" ومعناه أن القربات الشرعية كثيرة ومتنوعة، وأنه سبحانه سن من الطاعات والعبادات ما يفى بإصلاح النفوس، على اختلاف قدراتها

وتعددها وما دامت حكمة الله قد تعلقت بإيفاء النفوس حدها وحقها فى الإصلاح، وما لجميعها يفوق ما لواحدة منها فلا يليق إلا أن يأخذ من القربات ما يستطيعه وما يتحمله؛ حتى يقدر على الوفاء به، والقيام بواجبات العهد الذى قطعه على نفسه، وحول هذا اللزوم يقول جل شأنه فى صفة أهل البر: ﴿ وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُوا۟ ﴾ (البقرة: ١٧٧) ﴿ بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ (آل عمران:٧٦) ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِٱلْعَهْدِ ۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا ﴾ (الإسراء: ٣٤).

فأنت ترى أن صفة الوفاء بالعهد مطلقا سواء كان مع الله أو مع الخلق، جاءت فى سياق البر الذى بدأ بالإيمان واستطرد إلى التكليفات والأخلاق. ولا ينبغى لمن عاهد أن يتحايل أو يقصر فى الوفاء بل يلزمه حق التوفية مع التقوى والمراقبة وعدم الغدر والخيانة، فى شىء مما عاهد عليه، وترك الفتور والخمول. فإن هو قام به على النحو المطلوب نال درجة الحب من الله سبحانه، ويشعر القرآن المعاهد بأن عقده الذى ألزم به نفسه، وأصبح مسؤولية فى عنقه، فعليه أن يفى به دائما ولا يضيعه.

ولقد لام الله بعض أهل الكتاب على نقضهم لعهودهم، فقال تعالى: ﴿ أَوَكُلَّمَا عَٰهَدُوا۟ عَهْدًا نَّبَذَهُۥ فَرِيقٌ مِّنْهُم ﴾ (البقرة: ١٠٠)، ويشترون بالعهد والأيمان ﴿ ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾ (آل عمران: ٧٧) وبالتتبع لأحوال البشرية والإحاطة بهم يقول جل جلاله: ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِم مِّنْ عَهْدٍ ۖ وَإِن وَجَدْنَآ أَكْثَرَهُمْ لَفَٰسِقِينَ ﴾ (الأعراف:١٠٢).

ونقض العهد فى أصل الإيمان ردة عن الحق فى حكم الظاهر، ونقض البيعة فى طريق السلوك والإرادة ردة عن السعى نحو الحقيقة عند أهل الباطن.

وتظل التربية قائمة، والانتقال والتدرج مستمرين على يد الشيخ، وفى ظل تجربة منصهرة محتدمة وحارة فعالة، حتى تترقرق حواس السالك، وتشف ماديته، ويصفو قلبه، وتزكو نفسه، فتنقشع حجبه، وتتوالى عليه الموارد، ومن الذين عبروا عن تلك الرحلة وما تثمره من غايات عرفانية الإمام القرطبى فى تفسيره ، عند قوله تعالى: ﴿ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ ﴾ (البقرة:٤٠)، قال: "أوفوا بعهدى فى أداء

الفرائض على السنة والإخلاص أوف بقبولها منكم ومجازاتكم عليها" وتلك حالة عموم المؤمنين، ثم انتقل إلى حال الخواص فقال: "أوفوا بعهدى فى العبادات أوف بعهدكم أوصلكم إلى منازل الرعايات" أو (أوفوا بعهدى فى حفظ آداب الظواهر أوف بعهدكم بتزيين سرائركم) [١٢] والوفاء بالعهد أمارة لوفاء الله تعالى للأوفياء حسب كل درجة من درجات الوفاء للعامة أو الخاصة أو خاصة الخاصة.

إذا تفرس الشيخ المريد ووجد فيه الأهلية الكافية، وبدت لديه أمارات الصدق بعد أن يمر بسنوات التدريب الثلاثة: سنة لخدمة الخلق، وأخرى للحق، وثالثة يراعى فيها قلبه، أو لم يمر ولكن جاء صادقا طائعا تائبا يلبسه شيخه الخرقة البهية، ويأمره مع ذلك بالتوبة والتطهير، ويذكره بأنه نائب عن الله وعن رسوله ﷺ فى البيعة ألبسه الخرقة، وهى عمامة أو غطاء للرأس بصفة معينة ولون معين، وأنه يلبسها إياه كما لبسها الشيخ من شيوخه السابقين.

ومن الجدير بالذكر أن ارتداء المريد الخرقة من شيخه إن جاء بعد فترة تدريب شاقة، أثبت فيها المريد صلاحية وتأدب بآداب الخدمة والصحبة والإرادة، وراقب نفسه وقلبه كان الإلباس تحقيقا. أما إن لبسها بمجرد القدوم على شيخ رآه أو خبره لمدة وجيزة، دون أن يتأهل المريد بالشيخ تأهلا مناسبا فإن الارتداء مجرد تقليد يتحول إلى التحقيق بعد الصلاحية والأهلية والسلوك الصادق [١٣].

والصوفية لا يبتدعون بل يستدلون أو يستأنسون لتقاليدهم. ومن باب الاستئناس فى ذلك استدلالهم بحديث أم خالد قالت: أتى النبى ﷺ بثياب فيها خميصة سوداء صغيرة فقال **«(من ترون أكسو هذه) فسكت القوم، فقال رسول الله ﷺ ائتونى بأم خالد ، قالت فأتى بى فألبسنيها بيده، وقال (أبلى واخلقى يقولها مرتين) وجعل ينظر إلى علم فى الخميصة أصفر وأحمر. ويقول (هذا سنا)** وألسنا بلسان الحبشة الحسن: قال الحاكم فى المستدرك صحيح على شرط البخارى ومسلم [١٤] ولكن هذا الحديث ليس نصا فى إلباس الخرقة الأمر الذى جعل السهروردى يعترف بأنه: "لا خفاء فى أن لبس الخرقة على الهيئة التى يعتمدها الشيخ فى هذا الزمان لم يكن فى زمن رسول الله ﷺ، وهذه الهيئة والاجتماع والاعتداد لها من

استحسان الشيوخ، وأصله من الحديث ما رويناه".[15] يشير إلى حديث أم خالد، فالأصل ثابت وهو أن رسول الله ﷺ احتفظ بأثواب معينة وألبسها غير واحد من الصحابة[16]، غير أن تلك الحالات لم تكن رديفة مبايعة أو مع توبة بأن وقعت مثلا يوم الفتح في إحدى البيعات لذا جعلناها استئناسا ولم نعتبرها دليلا وهو ما اعتمده السهروردي كذلك.

واعتمادا على الاستئناس والاستحسان أرجع المشايخ إلباس الخرقة إلى علم الرواية كما فعلوا في البيعة لتلازمهما؛ قال الشيخ زروق: (لباس الخرقة ومناولة السبحة، وأخذ العهد، والمصافحة والمشابكة من علم الرواية)[17] ويقصدون بالرواية هنا (رفع الأذن في ذكر أو لبس خرقة أو نحو ذلك إلى من أظهره الله على يديه أو إلى النبي ﷺ) وبذا يتضح أن الرواية أو السلسلة عندهم خاصة بسند الطريق.لا سند الحديث الذي يصل عن طريقه متن الحديث إلى من رواه، أو رفعه[18]. ومن أمثلة ذلك إثبات أن الشيخ أبا العباس القصاب لبس الخرقة من يد محمد بن عبد الله الطبري، من يد أبي محمد الجريري، والجريري من الجنيد، والجنيد من السري السقطي، والسري من معروف الكرخي، والكرخي من داود الطائي، والطائي من حبيب العجمي والعجمي من الحسن البصري، والبصري من أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وعلي من يد المصطفى ﷺ[19].

ولبس عبد الله الرومي الخرقة من أبي النجيب السهروردي ضياء الدين عبد القاهر بن عبد الله، ولبسها أبو النجيب من عمه، وعمه من والده محمد بن عبد الله، وهذا من الشيخ السايح إلى فرج الزنجاني حتى تنتهي إلى سلسلة الجنيد أيضا[20]، وأخذ إمام القراء والنحويين نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن جرير من معضاد بن فضل اللخمي الشطوفي المقرئ القادري البيعة والخرقة من الشيخ العارف أبي إسحاق إبراهيم من محمد البغدادي، والبغدادي من الشيخ عماد الدين أبي صالح نصر من الشيخ تاج الدين عبد الرازق، من القطب العارف الشيخ عبد القادر الكيلاني وهو لبسها من سلسلته المشهورة[21].

وربما تأخرت الخرقة عن البيعة كما حدث لأبي سعيد بن أبي الخير الذي أخذ العهد من أبي الفضل حسن، ولكن الشيخ

حسن لم يلبسه الخرقة حتى التقى بالشيخ أبى عبد الرحمن السلمى فتقلد منه الخرقة، وكان أبو عبد الرحمن قد تقلدها من النصر أباذى، والنصر أباذى من الشبلى، والشبلى من الجنيد[٢٢]، والجنيد من السرى إلى آخر السلسة، وهذا يدل على أن البيعة شرط أقوى من لبس الخرقة فى سلوك الطريق، وأن الانخراط يمكن أن يتحقق بالبيعة وحدها صاحبتها الخرقة، أو تأخرت، أو لم توجد أصلاً، لبس المريد الصوف أو لم يلبسه وارتدى من الحلال ما يريد، كل ذلك جائز ولكن الشرط عندهم هو العهد ابتداء.

الأهلية ضرورية فى الطرفين:

وملبس الخرقة ولابسها، ولابد لكل منهما من أهلية تبلغه مقصوده: فالشيخ وهو الطرف الأول لابد أن يقطع الطريق بداية ووسطا ونهاية، بأن يعرف علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، ويؤديها على وجه الكمال. ثم يقطع عقبات الطريق. ويجرب المقامات ويمر بالمنازل مرور الحاذق الفهم المدرك، ويتطهر من دنايا الصفات البشرية، ويتخلق بالأخلاق السنية، والآداب العلية بحيث لا يبقى فى نفسه شىء يحجبه وينبغى أن يكون – كما وصفوه – ممن ذاق رقيق الأحوال، وحقيقة الأعمال، وشاهد قهر الجلال ولطف الجمال[٢٣] وبحيث يكون صائدًا عبقريا، نقيًا بصره إذا نظر من بصيرته، وعقله إن فكر من مدته، ولمسة يده من عين رحمته، وفيض قوله من دقيق حكمته، وخضوع الغير من فرط هيبته، شعاعات عينه سبقت فى التأثير رقيق كلمته إذا نظر إلى غريب بعين شفقته صيره قريبا من حضرته، وإن لمس بيده عاصيا فاضت عليه من الله هدايته، وإن دعا فبأمر مولاه لا بمنزع من هواه، وبعين منه جل جلاله رعاه ورباه، ثم خلاه وجلاه. باختصار لزم الوحى فهما ، واستقام عليه عملا وتطهر به باطنا، وحفظ عليه الجوارح ظاهرا، وأتسى بالنبى ﷺ جهرًا وسرا فرضًا ونفلاً، فردًا وجمعًا.

ويجب على الشيخ أن يتفقد مريده بداية ونهاية، ويعرف إن كان من الراجعين أو الواقفين أو السائرين الواصلين، وأى يدرك من أمارته هل يرجع عن إرادته، أو يتوقف لا يتقدم، أو يسابق وينافس حتى يصل بعون الله وفضله، ويوالى تلميذه بالإرشاد، ويعرفه طريق

الرياضة، ويبصره بآفات النفس، وبفساد الأعمال ومداخل العدو، ويدرك علل المريدين، وصوارف المجدين وغفلات السالكين.

أما الطرف الثانى وهو المريد فلابد أن يحزم إرادته ، ويغادر بلا رجعة ماضيه بتوبته، ويقبل على شيخه بصادق عزيمته، وجمع همته، وصدق التلقى فى سره وعلانيته، وحسن استعداده ولياقته، وتحمسه لرياضته ومجاهدته، هذا مع التهيؤ للإكثار من طاعته وعبادته، ويكون ذا أدب فى خدمته وصحبته ، لين الجانب والخلق مع أخوانه وعشيرته ، ويسمع ويطيع بقلبه وجوارحه، ويستسلم لنصحه ورأيه.

فإذا كان الشيخ كما سبق والمريد كما وصفنا فيما لحق، أفاد إلباس الخرقة، وصح للشيخ أن يمد يده وللمريد أن يكون واحدا من طلابه، وإذا تأهلا تبايعا وتجانسا. وبالخرقة اكتسيا. ويقوم الشيخ فيبصره بشرائط الخرقة وحقوقها، ويصغى المريد إلى شيخه فى أدب متقبلاً منه التكاليف الإلهية والمراضى النبوية.

تعدد الخرق:

الطرق متعددة حسب حال كل شيخ ومنهجه التربية، وقد سبق أن قلنا إن المريد ينبغى أن يلزم شيخا واحدًا فى البداية حتى لا يتشوش قلبه،فإذا ما ثبت حب الشيخ وصار لديه أولى من أى شيء جاز له أن يتبرك بغيره ، ويقال هذا فى الخرقة، فالمريد يرتديها من شيخه أولا ، ثم يجوز أن يُكساها من آخر بركة ، ومثال ذلك الشيخ أبو سعيد فضل الله بن أبى الخير محمد بن أحمد الميهنى (٤٤٠هـ) فقد تلقى البيعة أولاً على أبى الفضل حسن فى سرخس ، ولازمه حتى انتقل فاتصل بأبى عبد الرحمن السلمى فى نيسابور (ونال على يديه الخرقة الأولى) ثم التقى بعد السلمى بأبى العباس القصاب فى أمل (ونال على يديه الخرقة الثانية)[٢٤]، وهذا يعنى أن البيعة قد تتعدد، والخرقة كذلك، ويتلازمان أو تتأخر الخرقة لكن لا تسبق الثانية الأولى إذ لا دخول فى الطريق إلا بعهد أو بيعة وإن صح الدخول والسلوك بدون خرقة، فالبيعة أبدا والخرقة قد تكون وأحيانا لا يكتسيها المريد بل يظل مرتديا ثوبه كيفما اتفق وأحل.

وتعدد الطرق والخرق بحسب المنهج فى التربية، والتنوع فى الشارات والرسم،

لا يعنى الاختلاف فى العلم أو بين الشيوخ "إن الكل واحد والواحد كل، ولا يوجد خلاف بين الصوفية"، وإذا اختلفت أساليبهم ومناهجهم، أو ألفاظهم بحسب المشارب والأذواق، أو إشاراتهم ومرقعاتهم وفرقهم فالمعانى واحدة[٢٥]، ومراحل السلوك لا تتغير، فهناك البدايات بتوباتها وهمتها و عزيمتها، والوسط بمجاهداته ومقاماته والنهايات بأحوالها ومكاشفاتها، ونظرا لوحدة المعانى وشرف المقصد فما ينبغى أن نرى بين رجال الطريق تناحرا فكريا أو جدلاً معنويًا.

ومما يبدو اختلافًا بين رجال الطريق وشيوخه كقول بعضهم فى التوبة (أن تنسى ذنبك) وقول آخر (ألا تنسى ذنبك) فهذا الاختلاف تنوع بحسب الحال وقد انبنى على الاتفاق حول الأصل وهو التوبة، ومما يشهد بوحدة المعانى وجود اصطلاحات معينة مشتركة بينهم عبرت عن بداياتهم ومجاهداتهم ومقاماتهم ومعارفهم وأحوالهم ومكاشفاتهم، فمع أن التصوف علم الأذواق لكنهم استخلصوا من رحيق الأحوال صافى المعانى ورمزوا لها بإشارات أو مصطلحات، واستطعنا من ذلك أن نجمع مقاماتهم وأحوالهم، وأن نتناولها بالفهم والشرح والتفسير، حتى عرف العلم وأحصيت أبوابه وقُعِّدت قواعده وأصوله، وكلها تدل على وحدة العلم ومعانيه.

وإذا كان أمر الجمعية الصوفية، وتوحد الكل من العارفين على نحو ما ذكرنا، فإن الانتقال من شيخ إلى شيخ، وتعدد البيعات والخرق لا يعنى الخروج عن الطريق ككل بل قد يكون التنقل للفائدة حيث لم تتلاق طباع المريد مع شيخ، أو اكتشف الشيخ وجود منفعة المريد لدى غيره فيأمره بالذهاب إليه، وغالبًا ما تحدث الفائدة ويقصد بالتنقل معها مجرد التبرك بلقاء عارف آخر.

وعندما يقبل مريد على شيخ ويتعاهدان، ثم ينخرط فى السلوك تسمى الخرقة عندئذ بخرقة الإرادة وهى الأصلية، فإن نال بعدها خرقة ثانية أو ثالثة من شيوخ آخرين فهى خرقة التبرك، شريطة أن يبقى السلوك مع الأولى، وإن لم تتوافر نية التوبة لدى شخص ما؛ بل أراد مجرد التزيى بزى القوم أملاً فى حدوث الفائدة بعد ذلك، فعندما يرتدى خرقة من شيخ فإنها للبركة فحسب[٢٦] وفى الوقت الذى يطالَب فيه من لبس

الخرقة قصدًا ونية و إرادة بشرائط الطريق وحقوق الصحبة يطالب من ارتداها بركة بلزوم حدود الشرع ومخالطة لطائفة بغية أن تعود عليه بركتهم، ويتأدب بآدابهم فينتقل إلى خرقة البركة وإلى الأهلية بها. وهنا نذكّر بما سبق من أن الصوفية وإن اشترطوا لأخذ العهد ولبس الخرقة أن يمر المريد بسنوات تدريبية سابقة. كي تكون إرادته صادقة، وخرقته أصلية، فإنهم لم يمنعوا رقعتهم عن كل طالب رجاء أن ينتفع فيصدق بعد ذلك، وإن كان هذا قد يحدث على جهة الندرة.

وصرح السهروردي البغدادي بنقطة تربوية جديرة بالذكر هنا ومفادها أن للشيخ ولاية على المريد، وبحكمها يجوز له أن يلبسه خرقا متعددة أو على دفعات على قدر ما يتلمح من المصلحة لتلميذه، وعلى قدر ما يداوي هوى في النفس، فيلبسه الأزرق أو الأبيض أو غيرهما ويكون ذلك من حسن مقصود الشيخ ومن موفور علمه وعنايته بمريده(٢٧). فان رآه تركن نفسه إلى هيئة مخصوصة، وثوب معين سواء كان ناعما أو خشنا. أو قصيرًا أو طويلاً أو أيًا كانت هيئته فإن الشيخ قد يلبسه ثوبا يكسر نفسه وهواها وغرضها. ويخرج بالملبوس عن عادته.

خاتمة:

بعد الحديث عن البيعة والعهد والعقد وبيان أنها ضرورية أو مستحسنة في الطريق، وبعد بيان أن الخرق تلازم أو لا تلازم العهد. نعود من جديد لتلخيص وجهة نظر الصوفية حول الموضوع الأخير وهو لبس الصوف والمرقعات أو عدمهما فنرى أنهم اتجاهات:

اتجاه آثر الصوف والمرقعات وتلمس ذلك في بعض أحوال النبي ﷺ من لبسه الصوف، وأمره لعائشة بالترقيع، وما أثر عن بعض الصحابة من لبسهم الخشن أو المرقع مثل عمر وعلى وأبى بكر و سلمان الفارسي وجمع من البدريين ، كما عرف الحسن البصري (١١٠هـ) ومالك بن دينار (١٣١هـ) وسفيان الثوري في بعض الروايات عنه، وإبراهيم بن أدهم بلبس المرقعات، واقتداء بهؤلاء أمر المشايخ المريدين بلبسها للحكم التي أسلفناها واعتبروها زينة الأولياء الصالحين وسبب الفلاح، واشترط سلمان الداراني للبسها أن يتخلص المريد من شهوات نفسه، ثم يرتدي العباءة باعتبارها علمًا من أعلام الزهد، ولقد

استتر بها بعض شيوخ ما وراء النهر، وارتداها الشيخ محمد بن خفيف (٣٧١هـ) مدة عشرين عامًا، وزاد عليه محمد بن الحسن الجنبلي أحد شيوخ الهجويري (٤٩٢هـ) فلبسها مدة ستة وخمسين عامًا، واعتبر صاحب كشف المحجوب من أنصار هذا الاتجاه لربطه بينها وبين حقائق الطريق وخصها بالمريدين قائلاً إنه لا يلبسها إلا المنقطعون عن الدنيا والأخرى، والمشتاقون إلى حضرة المولى عز وجل، ويبدو أن هذا الاتجاه هو الذى كان غالبا طوال العصور الأولى للتصوف الإسلامي، التى بدا فيها العلم شرعيا متحققا مثمرا فى التربية وصنع الرجال، ومفرزًا لنا أهم المقامات، وارق الأحوال والمكاشفات، كما كثر فى العصور المتأخرة التى اتسم فيها العلم وأهله بالتقليد مراعاة الرسوم لا بالتحقيق والتذوق. وإن كنت تعتقد أن الترقيع والتخريق- لم يعم كل ساحات الطالبين وبقى هناك كثيرون متحررون أو كانت لهم وجهات نظر أخرى.

وهؤلاء يمثلون الاتجاه الثانى الذى يرى عدم التقيد بزى خاص يرتديه الطالب ساعة العهد أو بعده. ويلتزم به المشايخ قبل مريديهم ويبيحون سائر الأزياء يقول ابن البنا السرقسطى الصوفى المالكى فى "مباحثه الأصلية":

وقد أباحوا سائر الأثواب

وتركها اقرب للصواب

ووافقه أبو نصر الطوسى فى كتابه "اللمع"، والسهروردى البغدادى فى "عوارفه" وغيرهما. ورأوا عدم التكلف بثوب معين، بل إن الفقير يكون مع الوقت وحسب رزق الله له، وتيسيره لأمره، فان وجد الصوف لبس، أو اللين، أو القباء، أو الجبة والكساء، أو القميص والعمامة، أو الرداء والبردة، أو السروال والبرنس، أو غيرها لبس، وكذا لا يتقيدون بلون كما لم يتحيزوا لصنف، فجميع الألوان عندهم مقبولة: الأحمر والأصفر والأخضر والمحبر، والأسود والأبيض، وهكذا سلك بعض المشايخ بمريديهم من غير تعيين الملبس فى خامته ومادته أو لونه، أو شكله، المهم عندهم هو السلوك عن علم وأدب وجد ومجاهدة فحسب، ومن كانت حالته كذلك صدقا وتحققا فأى لبس لبسه ظهرت عليه المهابة والجلالة، وكما احتج أنصار الفريق الأول بأدلة نصية وواقعية وإقناعية فقد دلل أصحاب هذا

الاتجاه بقول الله سبحانه: ﴿ ۞ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ ﴾ (الأعراف: ٣١) حيث أطلق الزينة ولم يقيدها، ولبس رسول الله ﷺ جميع الألوان، وقرروا أن السلف لم يعرفوا الخرق، ثم أتوا بأدلة إقناعية أيضا إذ قالوا ان نفس الآدمى لها بالعادة ألفة وإذا ألفت شيئا صار طبيعة، وإذا صار طبيعة كان حجابا؛ ولذا لم يلبس أحمد ابن خضرويه (٢٤١هـ)، ولاشاه بن شجاع الكرمانى المتوفى قبل الثلاثمائة ولا أبو حامد الدوستانى مرقعة أو مخرقة[٢٨]، وهم من سلف العارفين، وأيضًا فإن مما دفع به أتباع الاتجاه الرافض لتعيين زى خاص أن المتأخرين اتخذوا هذا الزى شعارا لهم، مع بدعهم ومخالفتهم للسنة، ومع تكلفهم فيه إلى حد يخرجهم عن حسن القصد وهو المطلوب فى كل قول أو عمل أو رسم.

وثم منحى ثالث ركز فيه القائلون به على الجانب النقدى، وعلى الحقائق لا الأشكال، ورفضوا هذه الرسوم والظاهر جميعًا.

وبمناسبة الجانب النقدى فإنه ربما كان أفضل نقد يقوّم، ويحكم على أهل الطريق هو ما جاء على لسان الصوفية أنفسهم، فكم قالوا مبكرا عندما سئلوا عن بعض رجال الطريق ﴿ تِلۡكَ أُمَّةٞ قَدۡ خَلَتۡ ﴾ (البقرة:١٣٤) وأظهر كثير منهم التحسر على ما آل إليه الأمر، وتذكروا سلفهم بكل أسى لضياع الحقائق، وعلل كثير من المؤلفين سر تدوينه لكتبه أو رسائله باندثار العلم وظهور البدع فيه، قال هذا القشيرى والجيلانى، والسهروردى الجد والحفيد وغيرهم، ولنسمع صورة من صور النقد الداخلى شملت جوانب متعددة، وحملت فى طياتها لوما على اتخاذ الزى شعارا ودثارًا وشكلا بلا حقيقة، يقول القشيرى: "حصلنا فى زمان ليس فيه آداب الإسلام، ولا أخلاق الجاهلية، ولا أحكام ذوى المروءة، و لا أمانة الأشراف، ولا خوف عار المكثرين لم يبق من الإسلام إلا اسمه، ومن الدين إلا رسمه، ومن القرآن إلا درسه، ومن العلم إلا خطه. ومن التصوف إلا زيه، ومن الفقر إلا لبسه أفل نجوم المتحققين فليست تطلع، وغاب شمس المعارف فليست تبرز، وخرس ألسن الصادقين فليست تنطق، وانهدم منار الدين فليس يرفع ، وانقطع أنهار العلوم فليست تتفجر، وقطعت أشجار العدل

فليست تظل، وانهزم عسكر الحق فليس يَكُرّ. وعَوِرت عيونُ البصائر فليستْ تصبير، وانطمست رسوم الطريق فليستْ تسلك، وغاب المخبر وانقطع الخبر"[٢٩].

ويقول المقرى عن صوفية عصره: طمسوا لآلاء العزّ، فجعلوا (القصائد مسائل، والرسائل وسائل، والمقطعات مرقعات، فآل أمره إلى ما آل)[٣٠].

وإذ أخذنا فى الاعتبار نقد الطوسى والقشيرى وهما متقدمان، وجمعنا إليهما الجيلانى والسهروردي والدباغ وهم من أبناء القرن السادس والسابع، أدركنا أن النقد الداخلي للتصوف بدأ على ألسنة المؤلفين مبكرًا، كما قام به أرباب الأقوال فى فترات متقدمة عن هؤلاء المؤلفين. والقصد والنية من وراء النقد ليس هو التشهير والهدم بل التصحيح والتقويم وإعادة الاستقامة للطريق، والأخذ بيد المريدين إلى نهج أسلافهم فى العلم والسلوك والأحوال.

وما يخصنا هنا هو ما يتصل بالزى والرسم، فقد وضح لدينا لوم الناقدين له باعتباره شكلاً يخلو من الحقيقة، وهى المطلب الأسمى لرجال الطريق الذين لا يقرون من المقامات والآداب إلا ما وافق الشرع وأوصل إلى الحقائق المنشودة، والأحوال المطلوبة، وكل قاعدة أو رسم فلابد أن يكون منوطا بالغايات العليا من وراء السلوك علما وعملاً، وإن صحت النية، وشحذت الإرادة وقويت المجاهدة، وكثرت الطاعة ودقت الاستقامة، وتجرد الإخلاص، وبدت البوادى ، وانقطعت العوادى ، صح للمريد بعد ذلك أن يلبس الشعار وان يرتدى الدثار، يقول الدارانى: إذا لم يبق فى القلب من الشهوات شىء جاز للمريد "أن يتدرع عباءة ويلزم الطريق لأن العباءة علم من أعلام الزهد"[٣١] وهو نفسه ما قرره القشيرى بعد نقده السابق فى قوله: "يا أخى لا يغرنك ما ترى من ظاهر الرسم وموجود الاسم فعند مطالبة الحقائق يفتضح أهل الرسم، ولا يوزن من الأعمال إلا خوارقه، ولا يصح من الأحوال إلا حقائقه. ولا ينفع من الدعاوى إلا ما كان مقدورا بصدق المعالى"[٣٢]. والشريعة مستقاة من الوحى، والوحى ربانى، فالرب منزل الوحى، والنبى متلقيه ، والسنة منه وشرحه، فمن أخذ الوحى والحق، وتمسك بالسنة شريعةً، وجد فى السير والسلوك طريقةً ، وتخلص من شوائب البشرية تخلية، أتته البوادى والرقائق والدقائق

حقيقة، جاز له بعد ذلك أن يتزيى بما جرى عليه القضاء لبسه، والله فوق الكل هداية، ورسوله الحبيب ﷺ إمام الجميع أسوة، والمخلصون من صحابته وأتباعه والعلماء والشيوخ للكل قدوة، ونداؤهم فى الآذان والقلوب للصاغين دعوة. والله الهادى إلى سواء السبيل.

أ. د/ عبد الله الشاذلى

الهوامش:

(١)الفيروز أبادى: القاموس المحيط ج١ ٣٢٠ ، والمعجم الوسيط ج٢ ٦٣٣– ٦٣٤سعيد الخورى أقرب الموارد ج٢ مادة ع هـ د.

(٢)المفردات ٥٩١، وبالنظر فى المعاجم نلحظ أنه اشتقاقات لفظة العهد بجذورها انصرفت إلى المحسوس كالمطر ،وإلى المعنويات كالأمر ، واشتملت على الأمور العملية.

(٣)أقرب الموارد ج١ ٧٠.

(٤)الزمخشرى: الكشاف ج١ ٢٦٨– ٢٧٥ ، ج٢ ٢٧٥، ٤٢٥ ، تفسير القرطبى ٢٨٣، ٣٥٣٦، ٣٧٨٥ .

(٥)نفس المصدرين الكشاف ج٢ – ١٠٨ ٥٥٥ ج٣ ٣٢٧. والجامع لأحكام القرآن ٢٧٠٧ ، ٤٢٩١ ، ٥٤٩١.

(٦)ابن عجيبة : الفتوحات الإلهية ٢٣٩.

(٧)أنظر الدسوقى ، الجوهرة ١١ محمد بن ظافر المدنى: النور الساطع ومعاهد التحقيق فى رد المنكرين على أهل التحقيق : ١١٠ ابن عجيبة، الفتوحات الإلهية شرح المباحث الأصلية لإبن البنا السرقسطى ٢٤٢، ٢٤٠

(٨)أنظر رزوق قواعد التصوف ٩٦ قاعدة ١٥٢ والقشيرى: الرسالة ٢٩٧.

(٩)رسائل القشيرى ٥.

(١٠)أسرار التوحيد ٤٣.

(١١)تحفة الألباب ٣٨.

(١٢)الجامع لأحكام القرآن: ٢٨٢– ٢٨٣.

(١٣)أنظر عبد الرازق القشانى : اصطلاحات الصوفية ١٥٩ – ١٦٠ ومعاهد التحقيق ١١٠ ، ج١ كشف المحجوب ٢٥١.

(١٤)المقدسى : صفة التصوف ٤٤ .

(١٥)عوارف المعارف ٩٣ .

(١٦)قواعد التصوف ٩٦ .

(١٧)نفسه ٩٦

(١٨)الشيخ السايح بغية المستفيد ٢١١.

(١٩)ابن المنور أسرار التوحيد ٦٨.

(٢٠)السخاوى تحفة الألباب ٢١٤.

(٢١)نفسه ٢١٥.

(٢٢)أسرار التوحيد ٥٠.

(٢٣)الهجويرى كشف المحجوب ج١ ٢٥٤. أسرار التوحيد ٦٤.

(٢٤)محمد بن المنور أسرار التوحيد فى مقامات أبى السعيد ١٤ ترجمة اسعاد قنديل.

(٢٥)نفسه :٦٦.

(٢٦)السهروردى: عوارف المعارف ٩٧– ٩٨.

(٢٧)نفسه :٩٨،٩٦.

(٢٨)أنظر كشف المحجوب ج١ ٢٤١– ٢٥٤ اللمع ٤٩ :عوارف المعارف ٩٨ الفتوحات الإلهية ١٢٧– ١٢٩.

(٢٩)رسائل القشيرى رسالة السماع ٦١– ٦٢ تحقيق منير محمد حسن.

(٣٠) نفح الطيب ج٢ ٥.

(٣١) نيكلسون: فى التصوف الإسلامى ٤٩.

(٣٢) رسالة السماع ٦٢.



الغربـــة

الغربة لغة: هى البعد عن الوطن فى طلب المقصود، وفى القاموس: الغرب: المغرب والذهاب والنوى والبعد كالغربة، وفى اللسان: الغُرْبة والغُرْب: التروح عن الوطن والاغتراب، ورجل غُرُب وغريب: بعيد عن وطنه والجمع غرباء والأنثى غريبة.

الغربة فى اصطلاح الصوفية:

هى حال من أحوال الفناء؛ حيث يغيب الصوفى عن ذاته؛ لحضوره مع الله تعالى:

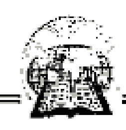
ويسمى الصوفية غرباء؛ لخروجهم عن أوطانهم، وغيابهم عن أنفسهم، وذلك عند انفصال النفس عن مقارها الحيوانية ومألوفاتها الطبيعية ومراداتها الشهوانية؛ من أجل طلب الحق؛ لأن الحق غربة.

والغربة وصف شريف، ينفرد به الموصوف دون أفراد جنسه، وذلك الشخص يسمى فى اصطلاح الصوفية غريبًا.

كذلك فإن الغربة أحد منازل الولايات، وصاحبها صاحب غربة عن الخلق؛ لكونه بائنًا عنهم بمعناه وسريرته، وإن كان كائنًا معهم بجسده وصورته؛ فهو راحل عنهم إلى أوطانه، قاطن معهم فى مصر حدثانه[1].

وإن الصوفى بطبعه: ميال للأسفار، ويسمى "طيارا" لهذا السبب، وهو غريب وإن كان قريبا؛ لأن قربه من الله تعالى، وليس من الأغيار، فالصوفية هم الفرارون بدينهم من وسط الفتن؛ ولهذا الغرباء أحب شىء إلى الله تعالى.

إن غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق، لغياب الأساس بالنفس وبالغير، بوارد تذكر ثواب أو تفكر عقاب، إنما هى من نواتج استمرار الذكر، فإن الغيبة عن



النفس حضور مع الحق.

ذلك أن غاية الاقتراب هى الاغتراب؛ لأن فى مقام الاغتراب يكون الفناء عن الأوصاف المذمومة، والبقاء بالأوصاف المحمودة؛ فالنهاية قد تكون إلى فناء أو بقاء.

وإذا كانت الغربة بعدا عن الخلق واقترابا من الحق، فإن الصوفى إذا تكلم فبذكر الله، أو بما يقربه إلى الله، وإن صمت فعن الغيبة بفكره أو بسره مع الله عز وجل ومن هنا صارت أحوال السكر والصحو داخله فى أحوال الغربة، لأن الغربة يعقبها الصحو الذى هو الرجوع إلى الحس بعد الغيبة بوارد قوى يضاف إلى هذا أن السكر من أحوال الغربة؛ لأن السكر غيبة أيضا بوارد قوى.

على أن الصوفية ينظرون إلى الاغتراب والبعد عن الدنيا، على أن ذلك " عزلة " لكل صفة مذمومة وكل خلق ردئ أو دنئ. يضاف إلى هذا عزلة الصوفى بقلبه عن التعلق بأحد من خلق الله، سواء من أهل أو ولد أو صاحب، أو كل ما يحول بينه وبين ذكر ربه بقلبه، فلا يبقى له إلا هم واحد، هو التعلق بالله تعالى.

وإن العمل الصالح هو ابتداء طريق الغربة، فإن كان من حفّاظ القرآن فيكون له منه حزب فى كل ليلة يقوم به صلاته؛ لئلا ينساه. وأخيرا فإن الغربة تتطلب العزلة والخلوة والذكر بأنواعه، بالإضافة إلى السياحة فى أرض الله، حتى يصير الصوفى غريبًا عن الخلق، قريبا من الحق [٢].

والغربة تتنوع حسب المواقف:

فالغربة فى الولايات: هى غربة الهمة المتعلقة بالذات الأحدية والمراد هنا غربة العارف.

فى البدايات:

الذهاب عن المألوفات، والاغتراب عن العادات.

فى الأبواب:

الانقطاع عن متاع الدنيا وطيباتها، وصرف الهمة عن لذاتها وشهواتها.

فى المعاملات:

الانفراد بالعزلة، والخلوة مع الحق، والاعتزال عن الخلق لطاعة

الله وعبادته.

فى الأخلاق:

الانقطاع عن أهل البطالة، والانخلاع عن صفات النفس؛ للتخلق بخلق الرب.

فى الأصول:

الفرار عن لذة الجسد، ونهى النفس عن الاسترسال فى متاع الدنيا.

فى الأدوية:

الاغتراب عن وحشة الجهل وظلمة النفس، بالتنور بنور القدس.

فى الأحوال:

إيثار المحبوب بالهجرة إليه عشقًا، والإعراض عما سواه بالتجافى عنه بغضًا.

فى النهايات:

الاغتراب عن الخليقة؛ للانمحاق فى بركة الحقيقة[٣].

أ. د/ عبد اللطيف أحمد العبد



الهوامش:

(١) القاشاني (عبد الرازق) ت ٧٣٦هـ: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام ٢ : ١٧٨ تحقيق: سعيد عبد الفتاح. ط ٢٠٠٥م الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة.

(٢) د. عبد الحميد درويش عبد الحميد: مقامات الصوفية وأحوالهم: دراسة في المصطلح الصوفي بين النظرية والتطبيق. ص ١٤٩- ١٥١.ط١، ١٤٢٨هـ: ٢٠٠٧م مكتبة وهبة بالقاهرة.

(٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية. ص ٣٣٧- ٣٣٨. تحقيق: د.عبد العال شاهين ط١، ١٤١٣ هـ: ١٩٩٢م. دار المنار بالقاهرة.

مراجع للاستزادة :

١- ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن) : تلبيس إبليس . ط١٣٩١هـ: ١٩٧١م مطبعة القاهرة الحديثة ، القاهرة .

٢- د.محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ط١ ١٩٨٤ .الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة .

٣- القشيرية (الإمام أبو القاسم عبد الكريم): الرسالة القشيرية . ط١٩٧٤م تحقيق :د. عبد الحليم محمود ، ومحمود بن الشريف . دار الكتب الحديثة .

الغيـــب

الغيب لغة: مصدر غابت الشمس وغيرها إذا استترت عن العين؛ ويطلق الغيب على كل ما غاب عن عيوننا، واستعمل فى كل غائب عن الحاسّة وعما يغيب عن علم الإنسان، ويقال للشيء غيب وغائب باعتباره بالناس لا بالله تعالى فإنه لا يغيب عنه شيء، كما لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الأرض ولا فى السماء[1].

والغيب - أيضًا - ما غاب عن العيون وإن كان محصلا فى القلوب، ويقال: سمعت صوتا من وراء الغيب، أى من موضع لا أراه؛ قال شمر: كل مكان لا يدرى ما فيه، فهو غيب، وكذلك الموضع الذى لا يدرى ما وراءه، وجمعه غيوب[2].

وللكلمة معنيان أصليان:

أحدهما: "غاب عن" أى بعد، و "غاب فى" أى توارى أو خفى.

وقد تعني فى الاستخدام الجارى "الغياب" وذلك خلاف الشهود التى تعني الحضور[3].

وقد ذكر لفظ "الغيب" فى القرآن الكريم ٤٨ مرة. وقد وصف الله المتقين بأنهم ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة: ٣) وقد فسره الطبرى بأنه "ما جاء عن الله - عز وجل - من الإيمان بالله، والملائكة، والبعث، والجنة، والنار، مما لم يُر وغاب عن الرؤية والمشاهدة[4].

وقال بعض المفسرين إن الغيب هو "الله" سبحانه، وقال آخرون: إنه القضاء والقدر؛ وقال غيرهم: إنه "القرآن الكريم" وما يحوى من كنوز لا تهتدي إليها العقول وبخاصة أشراط الساعة، وعذاب القبر، والحشر، والنشر، والصراط، والميزان، والجنة، والنار؛ وجميع هذه التفسيرات متكاملة لا يعارض بعضها بعضا، ويؤيد ذلك سؤال جبريل عليه السلام: ما الإيمان؟ فقال صلى الله عليه وسلم: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره[5].

فالإيمان بالجنة والنار والبعث بعد الموت، وبيوم القيامة، كل هذا غيب، بل وأصل الغيب.

وقال ابن عباس ﷺ فى تفسير قوله تعالى: ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام: ٥٩): هن خمس[٦] يجمعها قوله عز وجل: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْأَرْحَامِ ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا ۖ وَمَا تَدْرِى نَفْسٌۢ بِأَىِّ أَرْضٍ تَمُوتُ ﴾ (سورة لقمان: ٣٤).

فكلمة "الغيب" هنا إنما تعني ذلك الذى لا تدركه الحواس، ولا يكون فى متناول العقل، أى أنه جزء من الحكمة الإلهية؛ فكأنها تعني "السّر" وهو المعنى الذى وردت به فى القرآن الكريم، من أمثال هذه الآية التى ذكرناها آنفا، وكذلك قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْغَيْبُ لِلَّهِ ﴾ (يونس: ٢٠) وقوله جل شأنه ﴿ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ ﴾ (الجن: ٢٦).

فالإيمان بالغيب والإيمان بما أنزل على الرسول من أركان الإيمان ومن سمات المؤمنين ليس بوسع أحد معرفته أو إدراكه، وقد يكشف الله سبحانه عن جزء من "السر الإلهي" – كما هو الحال فى القرآن – وقد لا يكشف ﴿ ذَٰلِكَ مِنْ أَنۢبَآءِ ٱلْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ ﴾ (آل عمران ٤٤).

فالإيمان بالغيب هو الاعتقاد بوجود موجودات وراء المحسوس، وأن العاقل الراشد يصدق بهذه الموجودات، وإن كان لا يدركها بالحس.

والغيب – فى الاصطلاح – هو ما لم يقم عليه دليل، ولم ينصب له أمارة، ولم يتعلق به علم مخلوق[٧].

وقيل : هو الأمر الخفىّ الذى لا يدركه الحّس، ولا تقتضيه بداهة العقل، وهو قسمان:

١- قسم لا دليل عليه، لا عقليا ولا سمعيًا، وهذا هو المعني بقوله تعالى: ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام: ٥٩). وهذا لا يمكن للبشر معرفته.

٢- وقسم نصب عليه دليل عقلى أو سمعى[٨]، كالصانع وصفاته واليوم الآخر وأحواله، وهو المراد بالغيب فى قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة: ٣).

ويقول الصوفية عن العالم الذى وراء الحواس إنه "عالم الغيب"، فى مقابل "عالم الشهادة" أو "عالم الملك" أى العالم

الذى تدركه الحواس.

فالعوالم تنحصر كلياتها وأصولها بحسب الصفات الحاضرة فى الغيب والشهادة، لانقسامها إلى الغائب عن الحس والشاهد له. وكل عالم ينظر الحق سبحانه إليه بالإنسان يسمى "شهادة وجودية"، وكل عالم ينظر إليه من غير واسطة الإنسان يسمى "غيبا"؛ والغيب على نوعين:

غيب جعله الحق تعالى مفصلا فى علم الإنسان.

وغيب جعله مجملا فى قابلية علم الإنسان؛ فالغيب المفصل فى العلم يسمى "غيبًا وجوديًا"، وهو كعالم الملكوت، والغيب المجمل فى القابلية يسمى "غيبا عدميًا"، وهو كالعوالم التى يعلمها الله تعالى، ولا نعلمها نحن، فهى عندنا بمثابة العدم، فذلك معنى "الغيب العدمى".

ثم إن هذا العالم الدنيوى الذى ينظر إليه بواسطة الإنسان لا يزال "شهادة وجودية" ما دام الإنسان واسطة نظر الحق فيها، فإذا انتقل الإنسان منها نظر الله تعالى إلى العالم الذى انتقل إليه الإنسان بواسطة الإنسان فصار ذلك شهادة وجودية، وصار العالم الدنيوى غيبا عدميا، ويكون وجود العالم الدنيوى حينئذ فى العلم الإلهي كوجود الجنة والنار اليوم فى علمه سبحانه؛ فهذا هو عين فناء العالم الدنيوى، وعين القيامة الكبرى والساعة العامة[9].

ويقسّم "ابن الفارض" عالم الغيب إلى ثلاثة عوالم أو ثلاثة أقسام، وعبرّ عنها بالغيب والملكوت والجبروت "فنزل المحدثات الغائبة عن الحس على اسم الغيب، وعبّر عن الذات المقدسة بالجبروت، وعن صفاتها الجسمية بالملكوت، فرقا بين المحدث والقديم، والذات والصفات، والجبروت والملكوت صيغتان للمبالغة بمعني الجبر والملك، والجبر إما بمعني الإجبار، من قولهم جبرته على الأمر جبرًا وأجبرته: أكرهته عليه، أو بمعني الاستعلاء من قولهم: نخلة جبارة إذا فاتت الأيدي، والملك هو التصرف الصحيح بالاستعلاء، والجبار الملك تعالى كبرياؤه، منفرد بالجبروت، لأنه يجرى الأمور مجارى أحكامه، ويجبر الخلق على مقتضيات إلزامه، أو لأنه يستعلى عن درك العقول، وبالملكوت لأنه يتصرف فى الخلق على سبيل الاستعلاء، وله على كل شيء جبروت، لترفعه بالذات عن كل

شيء، وملكوت لتصرفه بالصفات فى كل ميت وحى"[١٠].

وغيب الغيب، هو الذات الإلهية المطلقة، وهو هويته الغيبية السارية للكل علما لا يمكن أن يتعلق به بهذا الاعتبار علم، لكونه محتجبا فى حجاب عزّته، ولا يجوز إطلاق اسم الغائب عليه تعالى؛ ويجوز أن يقال: إنه غيب عن الخلق. وقد فسّر قوله تعالى: ﴿ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ ﴾ (البقرة: ٣) بأنه هو الله عز وجل[١١].

والغيب المكنون والغيب المصون هو السر الذاتي وكنهه الذى لا يعرفه إلا الله تعالى، ولهذا كان مصونا عن الأغيار ومكنونا عن العقول والأبصار[١٢].

والغيب منه مطلق كوقت قيام الساعة؛ ومنه إضافى كنزول المطر فى مكان لم يكن فيه الشخص. والمطلق لا يكون إخبار الناس به إلا عن طريق الله سبحانه وبإخباره. والمقيد ليس له طريق إلا الإلهام. والرسول من البشر يتلقى الغيب من ملك وبلا واسطة أيضًا، أما الولى فإنه لا يتلقى الغيب بالذات بل بواسطة تصديقه بالنبى ﷺ.

ويرى بعض الصوفية أن الإطلاع على المغيبات وخوارق العادات يعم الأنبياء وغيرهم كالأولياء والحكماء المتألهين، بل قد يكون بعض الأولياء أكثر اطلاعا على بعض الحقائق والمغيبات، فإن كثيرا من محققى هذه الأمة كأبى بكر، وعمر، وعثمان، وعلى - رضوان الله عليهم - وكذا حذيفة، والحسن البصرى وذى النون، وسهل التسترى، وأبى يزيد، والجنيد، وإبراهيم بن أدهم، وأمثالهم ربما رجعوا فى الحقائق على أنبياء بنى إسرائيل؛ فقد استفاد داود النبى من لقمان الحكيم، واستفاد موسى عليه السلام من "الخضر".

وقد قال بعضهم: لا يجوز تجلى الذات للأولياء، وإلا يلزم فضلهم على موسى عليه السلام[١٢].

ونرى الصوفية يتحدثون عن "رجال الغيب"؛ فهذا سهل بن عبد الله يقول فيهم: "الرجل من يكون فى فلاة من الأرض فيصلى وينصرف من صلاته فينصرف معه أمثال الجبال من الملائكة على مشاهدة منه إياهم".

و"رجال الغيب" فى اصطلاح أهل الله يطلقونه ويريدون به العشرة الذين لا يزيدون ولا ينقصون فى كل زمان؛ وهم أهل خشوع، فلا يتكلمون إلا همسًا؛ وهؤلاء هم المستورون الذين لا يعرفون، خبأهم الحق

فى أرضه وسمائه، فلا يناجون سواه، ولا يشهدون غيره؛ يمشون على الأرض هونا، وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما، دأبهم الحياء، إذا سمعوا أحدا يرفع صوته فى كلامه ترتعد فرائصهم ويتعجبون، وذلك أنهم لغلبة الحال عليهم يتخيلون أن التجلى الذى أورث عندهم الخشوع والحياء يراه كل أحد.

فرجال الغيب هم هذه الطبقة؛ وقد يطلقونه ويريدون به من يحتجب عن الأبصار من الإنس؛ وقد يطلقونه على القوم الذين لا يأخذون شيئًا من العلوم والرزق المحسوس من الحس ولكن يأخذونه من الغيب.

ويرى "ابن عربى" أن الرجل من يكون فى الفلاة فينصرف من صلاته بالحال الذى هو فى صلاته، فلا ينصرف معه أحد من الملائكة، حيث إنهم لا يعرفون أين يذهب. فهذا الرجل وأمثاله هم – عند ابن عربى – رجال الغيب على الحقيقة، لأنهم غابوا عنده، فإن رجال الغيب قسمان فى الظهور:

منهم رجال غيب عن الأرواح العلى، ظاهرون لله لا لمخلوق رأسا.

ورجال غيب عن عالم الشهادة، ظاهرون فى العالم الأعلى[١٤].

هذا، ويختلف معنى الغيب عند شيوخ الصوفية عن معنى الغيب الذى يختص بعلمه الحق تعالى وحده؛ ويخلط كثير من العامة بين المعنيين؛ فالذى يقصده الصوفية بالغيب هو ما ستره الله سبحانه عن عباده، فإذا كشف الله لبعض عباده الصالحين من الأولياء والصديقين، وتجلى عليهم بنعمه، وفاض عليهم بأسراره، يقال إن الحق - سبحانه - فتح لهم عن بعض مغيباته التى لا يحظى بها إلا عباد الرحمن، فيعلم الولى حقائق لم يكن يعلمها؛ وبهذا المعنى يكون الغيب: كل ما يحظى به المريد الصادق من الفتوحات والكشوفات، والمنن، والعطايا، والهبات، والحقائق، والأسرار طريق العلم الوهبى أو العلم اللدنى الذى يقذفه الله تعالى فى قلب عبده الصادق فيصبح علما وعالما ومعلومًا.

أ.د/ محفوظ عزام

الهوامش:

(١) الراغب الأصفهاني: المفردات فى غريب القرآن ص ٣٦٦.

(٢) ابن منظور: لسان العرب، مادة غيب.

(٣) دائرة المعارف الإسلامية جـ٢٤ ص٧٦٥٨.

(٤) الطبري: مختصر تفسير الطبرى على هامش مصحف الشروق ص٣.

(٥) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن جـ١ ص١٤٢.

(٦) الطبري: مختصر تفسير الطبرى ص١٤٧.

(٧) أبو البقاء الكفوى: الكليات ص٦٦٧.

(٨) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ٢ ص١٠٩٠.

(٩) التهانوى: كشاف اصطلاحات الفنون جـ٢ ص١٠٥٣، ١٠٥٤.

(١٠) القاشانى: كشف الوجوه الغر لمعانى نظم الدر – شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك على هامش شرح ديوان ابن الفارض – الطبعة الأولى – المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٩هـ جـ١ ص١٤- ١٥.

(١١) الكفوى : الكليات ص٦٦٨.

(١٢) الحفنى (عبد المنعم): المعجم الفلسفى، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠ ص٢٢٩.

(١٣) الكفوى: الكليات ص٦٦٨.

(١٤) غراب (محمد محمود): شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، من كلام الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى، سنة ١٩٨١ ص٢٠٣، ٢٠٤.

مراجع للاستزادة:

١- أرنولد وآخرون: دائرة المعارف الإسلامية، مركز الشارقة للإبداع الفكري سنة ١٩٩٨.

٢- التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، استنبول.

٣- الحفني (د. عبد المنعم): المعجم الفلسفي، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٠.

٤- الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت.

٥- الشرقاوي (د. حسن) : معجم ألفاظ الصوفية، الطبعة الأولى، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٨٧.

٦- الطبري: مختصر تفسير الطبري على هامش مصحف الشروق، دار الشروق.

٧- غراب (محمد محمود): شرح كلمات الصوفية والرد على ابن تيمية، من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي سنة ١٩٨١.

٨- القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، دار الريان للتراث، القاهرة.

٩- القاشاني (عبد الرزاق): كشف الوجوه الغرّ لمعاني نظم الدر، شرح تائية ابن الفارض الكبرى المشتهرة بنظم السلوك على هامش ديوان ابن الفارض، المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٩هـ.

١٠- الكفوي (أبو البقاء): الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت سنة ١٩٩٢.

١١- ابن منظور: لسان العرب، دار لبنان العرب، بيروت.

الغيبة والحضور

الغَيبة لغةً: بفتح الغين، من غاب الشىء: غيابةً وغيوبًا وغيابًا وغيْبةً، وهى الاستتار عن العين، أو غيرها من الحواس. قال تعالى: ﴿ وَمَا مِنْ غَآئِبَةٍ فِى ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ (النمل:٧٥). وقد تطلق على السفر؛ لقوله ﷺ: «**إذا أطال أحدكم الغيْبة فلا يطرق أهله ليلاً**» رواه البخارى. وبذلك تكون الغيْبة فى مقابل الحضور.

الغَيبة فى اصطلاح الصوفية: هى غيبة القلب عن علم ما يجرى من أحكام الخلق؛ لشغل الحس بما ورد عليه من جناب الحق حتى أنه قد يغيب من إحساسه بنفسه، فضلاً عن غيره. والغَيبة كذلك تشمل غيبة السالك عن رسوم العلم؛ لقوة نور الكشف، وهذا يقتضى الغيبة عن رسوم العادات، وعن متاع الدنيا ولذتها وزخارفها، وعن الخَلْق وأفعالهم والنظر إلى أمورهم وأقوالهم، وعن النفس وأهوائها وصفاتها ودواعيها وآرائها وظلماتها[1]. وبناء على مفهوم الغَيْبة لدى الصوفية وهى غيبة القلب، فإن الصوفى قد يغيب عن إحساسه بنفسه فضلاً عن غيره؛ لأن الغَيبة بإزاء الحضور، والغيب بإزاء الشهادة. فالغيب عن عالَم الشهادة حضور فى عالَم الغيب، والحضور فى عالَم القدس غيبة عن عالَم الحس، والحضور مع الحس غَيْبة عن القدس. فإذا أطلقت الغيبة فإنما يعنى بها فى الأكثر غيبة النفس عن هذا العلم وحضورها هناك، ويلاحظ أيضا أن الغيبة عندهم قد تكون لوارد أوجبه تذكّر ثواب أو تذكر عقاب، وربما كانت تلك الغَيْبة عن الإحساس؛ لأجل معنى من المعانى التى كاشف الحق بها عبده، وربما أريدت الغيبة للأمرين معًا، ومن أمثلة ما سبق:

الأول: كان الربيع بن خيثم يختلف إلى عبد الله بن مسعود، ﷺ، فمرّ بحانوت حداد فرأى الحديدة المحماة فى الكير؛ فغشى عليه فلم يفق إلى الغد؛ فلما أفاق سئل عن ذلك فقال:" تذكّرتُ أهل النار فى النار". والحاصل أن هذه غيبة

حدثت عن خشية أوجبت غشية.

الثانى: فكما جرى لأبى يزيد البسطامى، حين بعث إليه "ذى النُون" رجلاً من أصحابه؛ لينقل إليه صفة أبى يزيد، فلما دخل عليه قال له أبو يزيد: ما تريد؟ فقال: أريد أبا يزيد. فقال أبو يزيد: وأين أبو يزيد؟ أنا أريد أبا يزيد. فخرج للرجل فقال: هذا مجنون. ورجع إلى النون فأخبره بما شهد. فبكى ذو النون وقال: أخى أبو يزيد ذهب فى الذاهبين إلى الله الكريم.

الثالث: كان علىّ بن الحسن زين العابدين ﷺ؛ - حيث كان- فى سجوده فوقع فى داره حريق، فلم ينصرف من صلاته، فسئل عن حاله فقال: " ألهتنى النار الكبرى عن هذه النار". فهذه أحوال الغائبين عن الخلق؛ لأجل حضورهم مع الحق، وتحققهم به. ولما وقعت سارية جامع الكوفة، حتى انهّد لها جوانب السوق، وأقبل الناس يهرعون إلى الجامع، وكان أبو حنيفة (ت١٥٠هـ) قائمًا يصلى إلى جانبها ولم يشعر بذلك[٢]. **والمحاضرة:** مصطلح يرد أيضًا مع الغيبة ويعنون به: مقام حضور القلب مع الحق فى الاستفاضة من أسمائه تعالى، وقد يُعْنَى بها :الرؤية قبل رفع الحجاب، والمحاضرة تأتى ابتداءً، وتليها المكاشفة، ثم المشاهدة[٣].

أ. د/ عبد اللطيف أحمد العبد

الهوامش:

(١)القاشانى: (عبد الرزاق) المتوفى عام (ت ٧٣٠ هـ): اصطلاحات الصوفية ص ٣٤١ - ٣٤٢ تحقيق د. عبد العال شاهين . ط ١٤١٣ هـ / ١٩٩٢ م دار المنار بالقاهرة.

(٢) القاشانى: لطائف الإعلام فى إشارات أهل الإلهام ١٨١/٢ - ١٨٥ تحقيق: سعيد عبد الفتاح .ط ٢٠٠٥ الهيئة المصرية العامة للكتاب بالقاهرة .

(٣) الزوبى (ممدوح): معجم الصوفية. ص ٣٦٨ .ط١، ٢٠٠٤ م /١٤٢٥ هـ. دار الجيل للنشر.

مراجع للاستزادة :

١. الغزالى (الإمام أبو حامد): إحياء علوم الدين. ط ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧م دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة.

٢. السهروردى (ضياء الدين :آداب المريدين .تحقيق: فهيم محمد شلتوت دار الوطن العربى، القاهرة دون تاريخ.

٣. ابن عربى (محيى الدين) :اصطلاحات الصوفية .ط ١٩٩٦ م مكتبة لبنان، بيروت.

٤. الكلاباذى (أبو بكر محمد): التعرف لمذهب أهل التصوف تحقيق: د. عبد الحليم محمود، محمود شاكر .دار المعارف بالقاهرة دون تاريخ.

الفتــح

الفتح أو الفتوح لغة: نقيض الإغلاق، والمفتاح آلة يفتح بها الباب أو غيره والجمع مفاتح ومفاتيح. والفتح أيضًا النهر، والماء الجاري على سطح الأرض.

ووردت مادة "الفتح" فى القرآن الكريم عدة مرات مثل: ﴿ لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ ٱلسَّمَآءِ ﴾ (الأعراف:٤٠). ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾ (فاطر:٢). ﴿ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ﴾ (الأنعام:٥٩).

والفتح فى اصطلاح الصوفية: عمومًا هو كل ما يفتح على العبد من الله تعالى، بعدما كان مغلقا عليه من النعم الظاهرة والباطنة، كالأرزاق والعبادات والعلوم والمعارف والكاشفات وغير ذلك.

وهناك مفاهيم خاصة للفتح لدى الصوفية من أهمها ما يلى:

الفتح القريب: وهو ما انفتح على العبد من مقام القلب وظهور صفاته وكمالاته عند قطع منازل النفس، وهو المشار إليه بقول الله تعالى: ﴿ نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ﴾ (الصف:١٣).

الفتح المبين: وهو ما انفتح على العبد من مقام الولاية، وتجليات أنوار الأسماء الإلهية المعينة، لصفات القلب وكمالاته المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ۝ لِّيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح:٢،١).

يعنى – كما يرى الصوفية – من الصفات النفسية والقلبية. ومن هنا كان أكمل الفتوحات وأعلاها؛ لأنه الولاية لله الحق.

الفتح المطلق: وهو أعلى الفتوحات وأكملها. وهو: ما انفتح على العبد من تجلى الذات الأحادية، والاستغراق فى عين الجمع بفناء الرسوم الخلقية كلها.

وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ إِذَا جَآءَ نَصْرُ ٱللَّهِ وَٱلْفَتْحُ ﴾ (النصر:١)[1].

الفتح المضيق: يشير به الصوفية إلى تنقل الإنسان فى أطواره، فى أول ظهوره فى هذا العالم، إلى حين عوده إلى ربه المشار إليه بقول الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴾ (الفجر:٢٧).

وهذا الفتح التولد: وهو أول مراتب الفتح الإنسانى، وهو باب التولد والظهور من ضيق بطن الأم وظلمة الرحم إلى سعة فضاء نور هذا العالم فى هذه النشأة الظاهرية.

فتح الفهم: وهو الفتح التالى لفتح باب التوليد، ويعنى به فتح باب الفهم والتمييز من ضيق أحكام الستر والجهل، إلى سعة أحكام الكشف، لما يشترك فيه جميع أبناء النوع من علوم بديهية.

فتح الإسلام: وهو الفتح التالى لفتح باب التمييز والفهم، وهو الفتح الذى به يتميز الإنسان عن الأنعام؛ من أجل ذلك سمى بفتح الإسلام.

فتح العقل: وهو ما يلى فتح الإسلام، وسمى بذلك لأنه فتح باب العقل والفهم والعلم والاستدلال على وجود الصانع من وجود مصنوعه، ونحو ذلك.

فتح النفس: وهو الفتح الذى يعطى العلم التام عقلا ونقلا.

فتح الروح: وهو الفتح الذى يعطى المعرفة وجودًا لا نقلاً، ولا استدلالا، بل شهودًا وعيانًا، يغنى عن نظر العقل وتعمله.

فتح القلب: وهو أعم الفتوحات نفعًا، وأشملها حكمًا[٢]. وتختم هذه الفتوحات بالفتح المبين الذى هو أعلاها وأشرفها وقد أشرنا إلى مفهومه قبل ذلك.

وبعد أن تحدث الصوفية عن مصطلح **الفتح**، نراهم يتحدثون بصفة خاصة عن **مصطلح الفتوح**، وهو حال يقصد به ما يفتح على العبد من ربه تعالى، بعد ما كان مغلقا عنه، وذلك على ثلاثة أقسام منها:

أ- **فتوح العبارة**: وهو الفتح الذى يكون فى الظاهر؛ بحيث يصير صاحبه ممن يحسن منه العبارة عما يجده.

ب- **فتوح الحلاوة**: وهو ما يفتح على العبد فى باطنه من انواع العلوم والمعارف، وتقريب الحق له، وإن لم يظهر عليه شىء من ذلك.

ج- **فتوح المكاشفة**: وهو ما يفتح على العبد من المكاشفات، والمشاهدات، التى يدخل لكسبه فيها[٣].

وإتمامًا لما سبق من مفهوم الفتح نورد هنا بعض المصطلحات الأخرى منها:

١- **الفتَّاح**: اسم من أسماء الله

الحسنى، وهو الذى يفتح مغالق الأمور، ويكشف الحقائق، ويسهل عسير الشئون.

يفتح الفكر فتحل مشكلات العلوم المعارف، وما من فرد إلا وقد تحلى بنور هذا الاسم بقدر استعداده، وقد افتتح الوجود لسيد الخلق ﷺ، فهو مفتاح كل سر وأساس كل نور.

والعبد الذى يتخلق بهذا الاسم هو الذى يفتح الإخوان بلطائفه، ويواليهم بنظراته ومعارفه، ويبين العاشقين جمال الحبيب، حتى تنفتح القلوب وتهيم وتطيب، ويبين لإخوانه دقائق العلوم، ويكاشفهم بغوامض المفهوم.

فالفتَّاح هو الله تعالى، وهو الفتاح فى الباطن والظاهر جل جلاله، ودعاء هذا الاسم: "إلهى أنت الفتَّاح الذى يفتح العباد بكرمك، وتمدهم بوافر نعمك تفتح القلوب فتطلعها على أسرار الغيوب، تفتح أبواب السماء بقبول الدعاء، تفتح الممالك والأقطار لعبادك الأطهار افتح لنا أبواب رحمتك وعلمنا ما لم نكن نعلم من سر الجسم والروح فأنت صاحب المدد والفتوح، وأنت على كل شىء قدير وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم"(٤).

أ.د/ عبد اللطيف أحمد العبد

الهوامش:

(١) القاشاني: لطائف الأعلام ط/ الهيئة المصرية العامة للكتاب ٢/٢٠٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) القاشاني: اصطلاحات الصوفية ص١٥٢، ١٥٣ تحقيق عبد العال شاهين. ط١، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م. دار المنار للطبع والنشر بالقاهرة.

(٤) ممدوح الزوبي: معجم الصوفية ص ٣١٤. ٢٠٠٤ - ١٤٢٥ هـ



الفنـــاء والبقاء

في اللغة: **الفناء**: مصدر فَنِيَ يفنَى: عُدم وانتهى وجوده، وهو يضاد البقاء، قال تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [الرحمن٢٦- ٢٧].

ويطلق على ما تلاشت قواه وأوصافه مع بقاء عينه، فيقال فانٍ على الشيخ الكبير من حيث إنه هَرِم وأشرف على الموت، وعلى الإبل المسنة وغيرها.

و فَنِيَ في الشيء: اندمج فيه وبذل غاية جهده، يقال فلان يفنى في عمله فهو فانٍ.

والبقاء: مصدر بَقِيَ يَبقَى: ثبات الشيء على حالته الأولى ودوامه، وهو في حق الله تعالى: دوام الوجود.

والباقي: اسم من أسماء الله الحسنى، معناه: الذى لا ينتهى تقدير وجوده في الاستقبال إلى آخر،وبقاؤه تعالى من لوازم نفسه من غير حاجة إلى من يبقيه، ولا يصح عليه الفناء.

وما سوى الله تعالى يصح عليه الفناء، وبقاؤه بإبقاء الله تعالى له، وليس له من نفسه بقاء[1].

اصطلح السادة الصوفية على وضع لفظة الفناء لتجريد شهود الحقيقة الكونية، والغيبة عن شهود الكائنات، وعدم الإحساس بعالم الملك والملكوت،وكذلك لسقوط الأوصاف المذمومة، ووضع لفظة البقاء: لصفة العبد ومقامه بعد فناء الشواهد وسقوطها، ولوجود الأوصاف المحمودة وقيامها بالعبد[2].

وحول هذه المعاني أشار الصوفية إلى مرادهم بالفناء والبقاء بإشارات متنوعة وأقوال متعددة، نذكر طرفًا منها:

قال **أبو سعيد الخراز** ت٢٧٩هـ: أول مقام لمن وجد علم التوحيد وحقق بذلك: فناء ذكر الأشياء عن قلبه، وانفراده بالله تعالى، وقال: الفناء هو التلاشي بالحق، والبقاء هو الحضور مع الحق.

وقال الجنيد ت٢٩٧هـ: الفناء استعجام الكل عن أوصافك، واشتغال الكل منك بكليته.

وروى عن أبى يعقوب إسحاق بن محمد النهرجورى ت٣٣٠هـ أنه قال فى الفناء والبقاء: هو فناء رؤية قيام العبد لله تعالى، وبقاء رؤية قيام الله تعالى فى أحكام العبودية(٣).

وقال أبو بكر الكلاباذى ت٣٨٠هـ: فجملة الفناء والبقاء: أن يفنى عن حظوظه، ويبقى بحظوظ غيره(٤).

وقال الهروى ت٤٨١هـ: الفناء: اضمحلال ما دون الحق علما ثم جحدا ثم حقا، والبقاء: اسم لما بقى قائما بعد فناء الشواهد وسقوطها(٥).

وقال القشيرى ت٤٦٥هـ: أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة، وأشاروا بالبقاء إلى قيام الأوصاف المحمودة به(٦).

وقال عبد القادر الجيلانى ت٥٦١هـ: الفناء: فناء العبد عن الخلق والهوى والنفس والإرادة والأمانى دنيا وأخرى(٧).

ويشير السهروردى ت٦٣٢هـ إلى حقيقة الفناء المطلق بقوله: هو ما يستولى من أمر الحق سبحانه على العبد، فيغلب كونُ الحق سبحانه على كونِ العبد، ويقسمه إلى ظاهر وباطن، الظاهر: أن يتجلى الحق سبحانه بطريق الأفعال، ويسلب عن العبد اختياره وإرادته، فلا يرى لنفسه ولا لغيره فعلا إلا بالحق، والباطن: أن يكاشف تارة بالصفات، وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات، فيستولى على باطنه أمر الحق، حتى لا يبقى له هاجس ولا وسواس، ويشير إلى حقيقة البقاء بقوله: ومن ملكه الله تعالى اختياره وأطلقه فى التصرف يختار كيف شاء وأراد، لا منتظرًا للفعل ولا منتظرًا للإذن هو باق، والباقى فى مقام لا يحجبه الحق عن الخلق، ولا الخلق عن الحق(٨).

وذكر السيد الجرجانى ت٨١٦هـ أن الفناء: سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء: وجود الأوصاف المحمودة، وأن الفناء: فناءان: أحدهما ما ذكر، وهو بكثرة الرياضة، والثانى عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت، وهو بالاستغراق فى عظمة البارى ومشاهدة الحق(٩).

وقال عبد الكريم الجيلي ت٨٣٢هـ: فالفناء في اصطلاح القوم هو عبارة عن عدم شعور الشخص بنفسه ولا بشيء من لوازمها[١٠].

والفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في شهود العبد وتغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل، وحقيقته: أن يفنى من لم يكن ويبقى من لم يزل[١١].

وقد ذكرنا نماذج متنوعة لأقوال الصوفية وإشاراتهم في عصور مختلفة، وذلك لتقريب حقيقة الفناء والبقاء التي عمل عليها المشايخ؛ فإن هذه المسألة ونظائرها من الأحوال ليست بمنصوصات ولا مفردات ولا تخضع للتفسير، وإنما تدرك بالذوق، وتقترب حقائقها إذا فهمت أقوالهم وأدركت رموزهم وإشاراتهم.

درجات الفناء والبقاء:

الفناء والبقاء درجات مترقية عند السادة الصوفية، كل منهما له أول وله آخر، وتعدد درجاته أنواعا له، يظهر ذلك عند بعضهم في ثنايا إشاراتهم، وبعضهم يفصل ذلك:

ذكر السراج الطوسي ت٣٧٨هـ أن معنى الفناء والبقاء في أوائله: فناء الجهل ببقاء العلم، وفناء المعصية ببقاء الطاعة، وفناء الغفلة ببقاء الذكر، وفناء رؤيا حركات العبد لبقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم.

وأشار إلى تدرجهما في خمس درجات حيث قال:

١- فأول علامة الفاني ذهاب حظه من الدنيا والآخرة بورود ذكر الله تعالى.

٢- ثم ذهاب حظه من ذكر الله تعالى عند حظه بذكر الله تعالى له.

٣- ثم تفنى رؤية ذكر الله تعالى له حتى يبقى حظه بالله.

٤- ثم ذهاب حظه من الله تعالى برؤية حظه.

٥- ثم ذهاب حظه برؤية حظه بفناء الفناء وبقاء البقاء[١٢].

وقد رتب الإمام القشيري الفناء في ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: فناء العبد عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق.

الدرجة الثانية: فناؤه عن صفات

الحق بشهوده الحق.

الدرجة الثالثة: فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه فى وجود الحق.

وتفصيل ذلك:

أن فناء العبد عن أوصافه وأفعاله المذمومة إنما هو بسقوطها، وقيام الأوصاف المحمودة به، وعن نفسه وعن الخلق بزوال إحساسه بنفسه وبهم، فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته، فإذا فنى عن شهواته، بقى بنيته وإخلاصه فى عبوديته، ومن زهد فى دنياه بقلبه، يقال: فنى عن رغبته وبقى بصدق إنابته.

ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد، وسائر رعونات النفس يقال: فنى عن سوء الخلق، وبقى بالفتوة والصدق.

ومن شاهد جريان القدرة فى تصاريف الأحكام، يقال: فنى عن حسبان الحدثان من الخلق وبقى بصفات الحقّ.

ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينًا ولا أثرًا، ولا رسمًا ولا طللاً يقال: إنه فنى عن الخلق وبقى بالحقّ.

ثم يرتقى عن ذلك، فتارة يكون ذاكرًا لقيامه، وتارة يقوى شهوده وشغله بمن استغرق فيه فيفنى عن شهود فنائه، وهذا هو فناء الفناء، وهو الدرجة العليا من الفناء[١٣].

ويحقق الإمام الهروى الفناء فى ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: فناء المعرفة فى المعروف وهو الفناء علما، وفناء العيان فى المعاين وهو الفناء جحدا، وفناء الطلب فى الوجود وهو الفناء حقا.

الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب لإسقاطه وفناء شهود العلم لإسقاطه، وفناء شهود العيان لإسقاطه.

الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء وهو الفناء حقا، شائما برق العين، راكبا بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء.

ويشير إلى أن: البقاء على ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: بقاء المعلوم بعد سقوط العلم عينا لا علما.

الدرجة الثانية: بقاء المشهود بعد سقوط الشهود وجودا لا نعتا.

الدرجة الثالثة: بقاء مالم يزل حقا بإسقاط مالم يكن محوا[١٤].

وحاصل ذلك - حسب ما أشار إليه الإمام ابن قيم الجوزية ت٧٥١هـ - أن يفنى من قلبك إرادة السوى وشهوده والالتفات إليه، ويبقى فيه إرادة الحق وحده وشهوده والالتفات بالكلية إليه والإقبال بجمعيتك عليه. وأشار إلى أن هذا المعنى هو الذى حوله يدندن العارفون وإليه يشمر السالكون وإن وسعوا له العبارات وصرفوا إليه القول[١٥].

منزلة الفناء والبقاء عند الصوفية ودرجته فى منازل السائرين:

الفناء والبقاء من أهم موضوعات التصوف قديما وحديثا، وهما فى الدرجة العليا والأخيرة فى منازل السائرين، وهما توحيد الخاصة: التوحيد الخالص، والمعرفة الكاملة.

فقد نقل السراج الطوسى عن الجنيد أنه سئل عن توحيد الخاصة، فقال: أن يكون العبد شبحا بين يدى الله عز وجل، تجرى عليه تصاريف تدبيره فى مجارى أحكام قدرته، فى لجج بحار توحيده، بالفناء عن نفسه وعن دعوة الخلق له، وعن استجابته بحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله، فيكون كما كان قبل أن يكون.

ونقل عن بعضهم: الوحدانية: بقاء الحق وفناء كل ما دونه[١٦].

ويقول ابن عربى ت٦٣٨هـ فى كتابه التجليات: التوحيد: فناؤك عنك وعنه وعن الكون وعن الفناء[١٧].

الفناء والبقاء الدرجة الأخيرة فى معارج الوصول:

وقع فى كلام الصوفية ما يفهم منه أن الفناء والبقاء درجات عليا وأخيرة فى مراتب السلوك، ومعارج الوصول، بل غاية ونهاية الطريق، بل هى الوصول ذاته إلى الله تعالى.

فعند ابن عربى: الفناء هو الدرجة الأخيرة فى المعراج العقلى للنفس التى ترتفع باستبعاد كل ما سوى الله تعالى إلى مشاهدة الوجود المحض المطلق الخالى من كل علاقة وحالة، ومن كل اسم وصفة[١٨].

وعبر عنهما السهروردى بالغاية

والنهاية، فقد قال فى عوارف المعارف: والعبد لا يتحقق بهذا المقام العالى والحال العزيز الذى هو الغاية والنهاية، وهو أن يملك الاختيار بعد ترك التدبير والخروج من الاختيار، إلا بإحكامه هذه الأربعة التى ذكرناها «صحة الإيمان، التوبة، الزهد، دوام العمل لله»؛ لأن ترك التدبير فناء وتمليك التدبير والاختيار من الله تعالى لعبده ورده إلى الاختيار تصرف بالحق، وهو مقام البقاء[19].

وعبر عنهما عبد القادر الجيلانى بالوصول إلى الله عزَّ وجلَّ فقد قال: ومعنى الوصول إلى الله عز وجل: خروجك عن الخلق والهوى والإرادة والمنى، والثبوت مع فعله ومن غير أن يكون منك حركة فيك ولا فى خلقه بك، بل بحكمه وأمره وفعله. فهى حالة الفناء يعبر عنها بالوصول[20].

صلة الفناء والبقاء بالأحوال والمقامات:

الفناء والبقاء عند الصوفية أعلى درجات الطريق الصوفى، وأرقى مراتب السلوك.

والطريق الصوفى الذى يسلكه المريد هو الأحوال والمقامات؛ فهى أخص موضوعات التصوف وأهمها، بل هى علم التصوف.

المراد بالأحوال والمقامات عند الصوفية:

أولا الأحوال:

عبر جمهور الصوفية عنها بأنها معانٍ ترد على القلب، من غير تعمد ولا اجتلاب ولا اكتساب، مثل: الخوف و الرجاء، والقبض و البسط، و الشوق، وعبر عنها السراج الطوسى - حسب ما ذهب إليه الجنيد - بأنها نازلة تنزل بالعبد فى الحين، فتحل بالقلب من وجود الرضا والتفويض وغير ذلك وتزول، وقال: وعند غيره - غير الجنيد - ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار ولا يزول، فإذا زال فلا يكون ذلك حالا.

ثانيا: المقامات:

وهى ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب؛ مما يتوصَّل إليه بنوع تصرُّفٍ، ويتحقق به بضرب تطلُّب، ومقاساة تكلف، مثل التوبة والزهد والصبر والتوكل والرضا.

وقد عبر الطوسى عن المقام بأنه:

الذي يقوم بالعبد في الأوقات مثل مقام الصابرين والمتوكلين، وقال: وهو مقام العبد بظاهره وباطنه في هذه المعاملات والمجاهدات والإرادات، فمتى أقام العبد في شيء منها على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منه إلى مقام آخر[٢١].

الأحوال مواهب والمقامات مكاسب:

على لسان السادة الصوفية: الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال مواريث الأعمال، وصاحب المقام ممكن في مقامه، وصاحب الحال مترق عن حاله. ومعنى هذا: أن الأحوال نوازل تنزل بالقلوب، ونسمات روحية تهب على المريد، من غير تصنع منه، ولا قدرة على اجتلابها أو اكتسابها عن طريق المجاهدة والعبادات والرياضات، ولا قدرة له على إزالتها أو الإبقاء عليها، بخلاف المقامات؛ فإنها مكاسب تأتي ببذل المجهود.

يقول السهروردي: ولما كان الأصل في الأحوال هذه الحالة (نازل المشاهدة) وهي أشرف الأحوال، وهي محض موهبة لا تكتسب، سميت كل المواهب من النوازل بالعبد أحوالا، لأنها غير مقدورة للعبد بكسبه، فأطلقوا القول وتداولت ألسنة الشيوخ أن المقامات مكاسب، والأحوال السموات ومتنزل البركات[٢٢].

صاحب الأحوال مترقٍ في أحواله:

حكى عن الجنيد أنه قال: الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم. بمعنى أن صاحب الحال مترق عن حاله، وأن حاله لا تدوم، وقد ذهب إلى هذا المذهب أكثر الصوفية، بعضهم يرى أن زوالها بظهور صفات النفس، وبعضهم يرى أن زوالها بانتهاء الوقت، سواء يعقبه المثل أولا، فإذا دام صار مقامًا.

وهذا المذهب هو ما تشعر به التسمية، فالحال سمي حالاً لتحوله، فالأحوال كما تحلُّ بالقلب تزول في الوقت، قال بعضهم: الأحوال كالبروق، فإن بقي فحديث نفس.

وأنشدوا:

لو لم تَحُلْ ما سميت حالا

وكل ما حال فقد زالا[٢٣].

أما من رأى أن الأحوال ما يحل بالقلوب من صفاء الأذكار فإنه ذهب إلى أنها دائمة لا تزول، فإن زالت لا تكون حالاً بل لوائح وطوالع وبواده، وهى مقدمات الأحوال لم يصل صاحبها بعد إلى الأحوال.

وقد تناقل الصوفية فى هذا الصدد ما حكى عن أبى عثمان الحيرى ت٢٩٨هـ أنه قال: منذ أربعين سنة ما أقامنى الله فى حال فكرهتُه.

فهذه إشارة إلى دوام الرضا، والرضا من جملة الأحوال عند بعضهم، ويكون منه حالاً ثم يصير مقامًا عند بعضهم[٢٤].

وقد وفق الإمام القشيرى بين المذهبين المذكورين بأن من أشار إلى بقاء الأحوال فصحيح ما قال، فقد يكون الحال شربًا لأحد فيربى فيه، ولكن لصاحب هذه الحال أحوال هى طوارق لا تدوم فوق أحواله التى صارت شربا له، فإذا دامت هذه الطوارق له كما دامت الأحوال المتقدمة ارتقى إلى أحوال أخر فوق هذه وألطف من هذه، فأبدًا يكون فى الترقى[٢٥].

كامل وتداخل الأحوال والمقامات:

الأحوال والمقامات تتداخل، فيشتبه الحال بالمقام، والمقام بالحال، فيترائى الشيء للبعض حالا، وللبعض مقاما، لكنها تتكامل، فقد يكون الشيء حالا فيصير مقاما، مثل أن ينبعث من باطن العبد داعية المحاسبة، ثم تزول الداعية بغلبة صفات النفس ثم تعود، ثم تزول، فلا يزال العبد حال المحاسبة يتعاهد الحال، ثم يحوّل الحال بظهور صفات النفس إلى أن تتداركه المعونة الإلهية ويغلب حال المحاسبة، وتتقهر النفس وتنضبط، وتتملكها المحاسبة فتصير المحاسبة وطنه ومستقره ومقامه، فيصير فى مقام المحاسبة بعد أن كان له حال المحاسبة، ثم ينازله حال المراقبة، فمن كانت المحاسبة مقامه يصير له من المراقبة حال.

إذن الحال يدخل فى المقام، والمقام لا ينفصل عن الحال، فالمقامات طرق الأحوال من جهة، وفيها تبطن الأحوال من جهة أخرى، وفى الأحوال تبطن المكاسب وتظهر

المواهب.

يشير السهروردى إلى أن المكاسب محفوفة بالمواهب، والمواهب محفوفة بالمكاسب، وأن الأحوال مواجيد، والمقامات طرق المواجيد، ولكن فى المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب، وفى الأحوال بطن الكسب وظهرت المواهب، فالأحوال مواهب علوية سماوية، والمقامات طرقها، ويشير إلى أن المقامات مقيدة بالأحوال، ولا تفرد لها دون سابقة الأحوال، فلابد لها من زائد الأحوال، دون العكس، إذ المواهب فى الأحوال غالبة وهى ليست مقيدة، فصارت إلى ما لا نهاية له؛ إذ مواهبه تعالى غير متناهية، فمنها ما يصير مقاما ومنها ما لا يصير، ولطف سنى الأحوال أن يصير مقامًا [٣٦].

الفناء والبقاء حالان متكاملان:

الفناء والبقاء بالمعنى الذى يقصده أكثر الصوفية وهو الغيبة عن شهود الكائنات وعدم الإحساس بعالم الملك والملكوت أحوال، وقد دأب مشايخ الصوفية على إدراجهما فى قسم الأحوال فى ترتيب منازل الوصول، أما بمعنى سقوط الأوصاف المذمومة ووجود الأوصاف المحمودة، فإنهما مكتسبان يحصلان بالرياضات.

ويبدو من إطلاق الصوفية هذين المصطلحين مقترنين أنهما متنافيان أو متقابلان، وليس الأمر كذلك؛ فإنه من الواضح من إشارات الصوفية أنهما متكاملان؛ إذا تحقق العبد بأحدهما كان الآخر مستترًا فيه، فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة، ومن ترك مذموم أفعاله فنى عن شهواته، ومن فنى عن شهواته بقى بإخلاصه فى عبوديته، ومن فنى عن توهم الآثار من الأغيار بقى بصفات الحق.

لذلك ذهب بعض الصوفية إلى أنهما حال واحدة، فجعل الفناء بقاء، كما جعل الجمع تفرقة، وأن هذه الحال تجتمع مع كل الأحوال التى تعبر عنها العبارات المزدوجة كالجمع والتفرقة، و الغيبة والشهود والسكر والصحو؛ وذلك من حيث إن الفانى عما له باق بما للحق، والباقى بما للحق فانٍ عما له، والمفارق مجموع؛ لأنه لا يشهد إلا الحقّ، والمجموع

مفارق؛ لأنه لا يشهد إياه ولا الخلق، وهو باق لدوامه مع الحق، وهو جامعه به، وهو فان عما سواه مفارق لهم، وهو غائب سكران؛ لزوال التمييز عنه[٢٧].

قال الكلاباذى: والبقاء الذى يعقبه هو أن يفنى عما له ويبقى بما لله[٢٨].

الفناء وصحة العبودية:

عبر الكلاباذى عن رؤية الصوفية فى مصدر الفناء حيث قال: فالفناء: فضل من الله، وموهبة للعبد، وإكرام منه له، واختصاص له به. وليس هو من الأفعال المكتسبة، وإنما هو شيء يفعله الله بمن اختصه لنفسه واصطنعه له، وليس مقام الفناء يدرك بالاكتساب؛ فيجوز أن يكتسب ضده، وقد قرر ذلك ودفع ما قد يعارض به كالإيمان، أو الذى آتاه الله آياته فانسلخ منها[٢٩].

ولا يعنى الصوفية بأنه موهبة ظهوره فجأة وانعدام الأحوال والمقامات المهيئة له، فإنهم يرون أنه يقع بعد سلسلة من الأحوال والمقامات، ويتحقق دائما فى المراحل الأخيرة لطريق السلوك والمعرفة، وكأنه ثمرة لمختلف المجاهدات والرياضات الصوفية تنزل على العبد وتمنح له دون قدرة منه على اجتلابها واكتسابها. وقد عبر عن ذلك شيوخ الصوفية فى إشاراتهم، فقد روى عن أبى يعقوب النهرجورى أنه سئل عن صحة علم الفناء والبقاء، فقال: تصحبه العبودية فى الفناء والبقاء، واستعمال علم الرضا، ومن لم تصحبه العبودية فى الفناء والبقاء فهو مدع.

وروى عن بعضهم أنه قال: علم الفناء والبقاء يدور على إخلاص الوحدانية وصحة العبودية، وما كان غير هذا فهو من المغاليط والزندقة[٣٠].

هذه الإشارات ونظائرها تسد بابا يمكن أن ينفذ منه المدعون الكاذبون أو الزنادقة الملحدون.

البقاء أكمل من الفناء:

أجمع مشايخ الصوفية على أن البقاء أكمل من الفناء على أى معنى اصطلحا فيه مما يشير إلى أن الفناء ليس غاية عند الصوفية، ولا يعبر عن الكمال الأعلى فى حياتهم،

وبالأحرى ما يقارنه من شطح أو انفعالات مرضية، بل الغاية عندهم البقاء.

فالفناء عندهم لا يعدو أن يكون حالاً لتطهير النفس عما سوى الله تعالى يتطلع السالك إلى تجاوزه إلى مرحلة البقاء، والبقاء أكمل وأتم، فهو شعور بالذات وبالسوى، أما الفناء فهو ذهول وغيبة عن النفس والسوى فقد جاء فى لطائف المنن لابن عطاء الله السكندرى ت٧٠٩هـ:

فاعلم أنهما ولايتان: ولىّ يفنى عن كل شيء، فلا يشهد مع الله تعالى شيئا، وولىّ يبقى فى كل شيء، فيشهد الله تعالى فى كل شيء، وهذا أتم؛ لأن الله تعالى لم يظهر المملكة حتى يشهد فيها[٣١].

والبقاء مطلوب لنفسه، فهو مستقر ومقام وغاية، بينما الفناء مطلوب لغيره، فهو وسيلة لبلوغ تلك الغاية التى هى البقاء. يقول ابن عطاء الله السكندرى: فالفناء دهليز البقاء، ومنه يدخل إليه، فمن صدق فناؤه صدق بقاؤه. ويشير إلى الفرق بين الفناء والبقاء بقوله: فالفناء يوجب عذرهم، والبقاء يوجب نصرهم، الفناء يوجب غيبتهم عن كل شيء، والبقاء يحضرهم مع الله تعالى فى كل شيء، فلا ينقطعون عنه فى شيء، الفناء يميتهم والبقاء يحييهم[٣٢].

المحمود والمذموم من الفناء:

لم يرد فى الكتاب والسنة لفظ الفناء محمولا عليه معنى من المعانى المذكورة، ولا ذكره رجال التصوف المتقدمون، ولا جعلوه غاية، ويقال إن أول من عبر عن الفناء والبقاء هو الشيخ أبو سعيد الخراز ت ٢٧٩هـ، ذكر ذلك غير واحد من شيوخ التصوف وكتاب تراجم الصوفية، ويذهب كثير من الباحثين إلى اعتبار أبى يزيد البسطامى ت ٢٦١هـ أول من أعطى الفناء مفهوما محددًا وواضحًا، وذهب بعضهم إلى نسبة ذلك لذى النون المصرى ت ٢٤٥هـ[٣٣].

والمختار ما ذهب إليه شيوخ التصوف وكتاب التراجم أن الخراز هو أول من عبر عن الفناء تعبيرًا صحيحًا تامًا، أما أبو يزيد فإنه وإن كان قد ذكر الفناء والبقاء بإسهاب

فى معراجه الروحى، إلا أن فناءه كان مقترنا بالسكر والاصطلام والشطح، ولم يبلغ عنده وعند من تقدمه ما بلغه عند أبى سعيد الخراز، الذى كان أكثر عمقا حيث ربط الفناء بذكر الله.

ويقع اسم الفناء – حسب تحقيق الإمام ابن تيمية ت ٧٢٨هـ وتلميذه ابن قيم الجوزية – على ثلاثة معان؛ منها المحمود، ومنها المذموم.

المعنى الأول: الفناء عن إرادة السوى.

المعنى الثاني: الفناء عن شهود السوى.

المعنى الثالث: الفناء عن وجود السوى[٣٤].

أولا: الفناء عن إرادة السوى: وحقيقته: فناء القلب عن إرادة ما سوى الله تعالى، بأن يفنى بعبادة محبوبه عن عبادة ما سواه، وبحبه وخوفه ورجائه والتوكل عليه عن حب ما سواه وخوفه ورجائه والتوكل عليه، وذلك بإفراد الرب سبحانه بالعبادة والإنابة والتوكل والخوف والرجاء والمحبة والتعظيم والإجلال، فيكون فانيا عن مراده وهوى نفسه وحظوظها بمراد ربه.

وقد أشارا إلى أن الفناء بهذا المعنى هو الفناء الشرعى الذى يدعو إليه السلف الصالح من الزهاد والصوفية ومن تبعهم؛ لأنه فناء فى الطاعة، وحقيقته توحيد الله تعالى وإفراده بالخلق والتدبير، وهو يقتضى سقوط الأوصاف المذمومة، والفناء عن شهود ما نهى الله تعالى عنه من المخالفات، والبقاء بقيام الأوصاف المحمودة، وشهود ما أمر الله به من الموافقات للشريعة.

قال الإمام ابن تيمية عن هذا النوع من الفناء: إنه للكاملين من الأنبياء والأولياء، وأشار إلى أن القلب الذى يتحقق فيه هذا المعنى هو القلب السليم، وهو معنى قولهم فى قوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء:٨٩]: السليم مما سوى الله تعالى أو مما سوى عبادة الله، أو مما سوى إرادة الله، أو مما سوى محبة الله، وأشار إلى أن هذا المعنى إن سمى فناءً أو لم يسم هو أول الإسلام وآخره، وباطن الدين وظاهره[٣٥].

وقال الإمام ابن قيم الجوزية عنه: إنه فناء خواص الأولياء، وأئمة المقربين.

وأشار إلى أن حقيقته: التوحيد الذى عليه المرسلون، وأنزلت به الكتب، وخلقت لأجله الخليقة، وشرعت له

الشرائع، وقام عليه سوق الجنة، وأسس عليه الخلق والأمر، وأن حقيقته البراء من عبادة غير الله والولاء لله وأنه حقيقة المحو والإثبات، فيمحو محبة ما سوى الله تعالى من القلب علما وقصدا وعبادة،ويثبت إلهيته تعالى وحده[٣٦].

الطريق إلى هذا النوع:

يرى الإمام ابن قيم الجوزية أن طريق هذا النوع من الفناء يبدأ بترك السالك الاهتمام بالدنيا، والاستعداد للقدوم على الله تعالى، ثم يتحرك قلبه لمعرفة ما يرضى به الرب ويقرب إليه فيفعله، وما يسخطه منه فيجتنبه،ويترقى حتى يذوق المحبة الخاصة الملهبة للأرواح والقلوب فيبقى القلب مأسورا فى يد حبيبه ووليه[٣٧].

ثانيا الفناء عن شهود السوى:

وهو الفناء فى شهود الربوبية والقيومية، والغيبة عن كل ما سوى مشهوده، فيغيب بمعبوده عن عبادته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده، وبمحبوبه عن حبه وبمشهوده عن شهوده، فيشهد تفرد الرب بالقيومية والتدبير، والخلق والرزق، والعطاء والمنع، والضر والنفع، وقد يسمى حال مثل هذا سكرا واصطلامًا ومحوًا وجمعًا[٣٨].

الفرق بين هذا الفناء والذى قبله:

هذا فناء عن الشهاده، وذاك فناء عن الإرادة، وهذا فناء عن العلم بالغير والنظر إليه، وذاك فناء عن عبادة الغير والتوكل عليه، وهذا فيه نقص والذى قبله أكمل منه؛ فان شهود الحقائق على ما هى عليه وهو شهود الرب مدبرا لعباده أمرا بشرائعه أكمل من شهود وجوده أو صفة من صفاته أو اسم من أسمائه والفناء بذلك عن شهود ما سواه[٣٩].

أصل هذا الفناء:

يقول الإمام ابن قيم الجوزية: أصل هذا الفناء الاستغراق فى توحيد الربوبية وهو رؤية تفرد الله تعالى بخلق الأشياء وملكها واختراعها، وأنه ليس فى الوجود قط إلا ما شاءه وكونه، فيشهد ما اشتركت فيه المخلوقات من خلق الله إياها، ومشيئته لها وقدرته عليها، وشمول قيوميته وربوبيته لها، ولا يشهد ما افترقت فيه من محبة الله لهذا وبغضه لهذا، وأمره بما أمر به ونهيه عما نهى عنه، وموالاته لقوم ومعاداته لآخرين[٤٠].

أسبابه:

يرى الإمام ابن تيمية أن هذا النوع من الفناء يحصل لكثير من السالكين لفرط انجذاب قلوبهم إلى ذكر الله تعالى وعبادته وضعف قلوبهم عن أن تشهد غير ما تعبد، وترى غير ما تقصد، لا يخطر بقلوبهم غير الله تعالى.

ويرى الإمام ابن قيم الجوزية أن لهذا الفناء سببين: أحدهما لا يُذم صاحبه، والآخر يذم:

الأول: قوة الوارد، وضعف المورود، وهذا لا يذم صاحبه.

والثانى: نقصان العلم والتمييز، وهذا يذم صاحبه، لاسيما إذا أعرض عن العلم الذى يحول بينه وبين هذا الفناء؛ ولهذا عظمت وصية القوم بالعلم وحذروا من السلوك بلا علم؛ لمعرفتهم بمآل أمره وسوء عاقبته[41].

الصوفية والفناء عن شهود السوى:

هذا النوع من الفناء يحصل لكثير من السالكين، وهو الذى يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين، ويعدونه غاية، بل عامة ما يوجد فى كتب أصحاء الصوفية مثل شيخ الإسلام (الهروى) - كما يقول الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية - من الفناء هو هذا.

والشيخ إسماعيل الهروى بنى كلامه فى الفناء على هذا النوع، وجعله فى المرتبة الثالثة فى كل درجاته؛ فقد عرف الفناء بأنه اضمحلال ما دون الحق علما، ثم جحدا، ثم حقا، وقسمه إلى ثلاث درجات:

الدرجة الأولى: فناء المعرفة فى المعروف وهو الفناء علما، وفناء العيان فى المعاين وهو الفناء جحدا، وفناء الطلب فى الوجود وهو الفناء حقا.

الدرجة الثانية: فناء شهود الطلب لإسقاطه، وفناء شهود المعرفة لإسقاطها، وفناء شهود العيان لإسقاطه.

الدرجة الثالثة: الفناء عن شهود الفناء، وهو الفناء حقا، شائما برق العين، راكبا بحر الجمع، سالكا سبيل البقاء[42].

المحمود والمذموم من هذا النوع:

نبه كثير من العلماء والصوفية إلى خطر هذا النوع من الفناء؛ فإنه قد

يقترن بالسكر ويصدر عن صاحبه عند التعبير عنه دعوى وشطح بأقوال ظاهرها الكفر والخروج عن الدين فيعد ظاهرة مرضية، وحالة ناقصة، لم يصل صاحبها بعد إلى الكمال، أما إن ارتبط بالصحو أو المحبة، فهو ظاهرة مقبولة تدل على كمال الإيمان.

ويرى الإمام ابن قيم الجوزية أن هذا النوع يحمد منه شيء، ويذم منه شيء، ويعفى منه عن شيء، فالمحمود منه: فناؤه عن حب ما سوى معبوده ولمن خوفه ورجائه والتوكل عليه والاستعانة به، أما عدم الشعور بحيث لا يفرق صاحبه بين نفسه وغيره، ولا بين الرب والعبد - مع اعتقاده الفرق - ولا يرى السوى ولا الغير، فهذا ليس بمحمود ولا وصف كمال، ولا هو مما يرغب فيه ويؤمر به؛ فإن شهود العبد قيامه بالعبودية أكمل في العبودية من غيبته عن ذلك، ثم إن أداء العبودية في حال غيبة العبد عنها وعن نفسه بمنزلة أداء السكران والنائم، وأداؤها في حال كمال يقظته وشعوره بتفاصيلها وقيامه بها أتم وأكمل وأقوى عبودية، لكنه أكمل حالا من الذي لا حضور له ولا مشاهدة بالمرة، وغايته صاحبه أن يكون معذورا لعجزه وضعف قلبه وعقله عن احتمال التمييز والفرقان، وإنزال كل ذي منزلة منزلته.

والمذموم: الغيبة بطبعه ونفسه عن معبوده وعن عبادته، بحيث يكون لا حضور له ولا مشاهدة بالمرة، فزوال العقل والتمييز، والغيبة عن شهود نفسه وأفعالها لا يحمد، بل يذم إذا تسبب إليه وباشر أسبابه، وأعرض عن الأسباب التي توجب له التمييز والعقل، ولا يعذر إلا إذا ورد عليه ذلك بلا استدعاء، بأن كان مغلوبا عليه، كما يعذر النائم والمغمى عليه والمجنون، وورود ذلك بلا استدعاء حالة عارضة لبعض السالكين، منهم من يبتلى بها كأبي يزيد وأمثاله، ومنهم من لا يبتلى بها وهم أكمل وأقوى[٤٣].

صلة الفناء عن شهود السوى بالشطح:

ربط شيوخ الصوفية بين الشطح وحركة الوجدان ربطا وثيقا، فالسراج الطوسي يشير إلى ذلك الارتباط، فيحقق الأصل اللغوي للفظة

الشطح بأنها مأخوذة من الحركة، المناسبة للشطح بمعناه الصوفى فهو حركة أسرار الواجدين إذا قوى وجدهم، فعبروا عن وجدهم بعبارة يستغرب سامعها، ويقرر أن المريد الواجد إذا قوى وجده ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنه بعبارة مستغربة[٤٤].

وإلى ذلك ذهب الإمام الغزالى ت٥٠٥هـ، فإنه أشار إلى الشطح – باعتباره أحد جوانب الفناء الجامح – وأسبابه بأنه: حالة نفسية ناتجة عن مكاشفة العبد بما لا يقوى عليه وجدانيا، مما يصيبه بحال من الذهول والانبهار، فلا يعود مشاهدا غير الواحد الحق، ولا يبقى فيه متسع لذكر غير الله، فيفقد شعوره بنفسه، وهو الفناء، ومن هنا يدخل السالك إلى حال يظن فيها أنه اتحد بالله أو أنه صار هو والله تعالى شيئا واحدا، فيعبر عن حاله هذه، فيظن سامعه أنه مريض أو متهوس[٤٥].

ويعبر الإمام ابن تيمية عن صلة الفناء عن شهود السوى بالشطح بأنه إذا فنى العبد بمشهوده، وقوى فناؤه، فإنه يغيب بمشهوده عن شهوده، وبموجوده عن وجوده، وبمذكوره عن ذكره، وبمعروفه عن عرفانه، حتى يفنى من لم يكن وهو السوى، ويبقى من لم يزل وهو الله تعالى، فإذا قوى هذا مع ضعف القلب عن شهود الحقائق على ما هى عليه، وشهود التفرقة فى الجمع، والكثرة فى الوحدة، فحينئذ يضعف صاحب هذا النوع من الفناء حتى يضطرب فى تمييزه، وفى هذه الحالة قد يظن أنه هو محبوبه، فيصدر عنه الشطح، ويجرى على لسانه أقوال مثل: أنا الحق أو سبحانى أو ما فى الجنة إلا الله ونحو هذا[٤٦].

وممن نسب إليه الشطح فى الفكر الصوفى أبو يزيد البسطامى؛ فقد انتهى فى أذواقه إلى الفناء عن نفسه والاستغراق فى ربه، فقد قوى وجده حتى غرق فيما وجد، فعبر عن فنائه وما فاض من وجد فيه فى ألفاظ وعبارات جريئة مسرفة فى غموض المعنى، بحيث لا يكاد المرء يسمعها ويقف عند ظاهرها حتى يحكم عليها بمنافاتها

لتعاليم الشرع، وعلى صاحبها بالكفر والخروج من الدين، وذلك مثل ما نسب إليه أنه قال: سبحاني سبحاني، أو أنه قال: رفعني مرة فأقامني بين يديه، وقال لي: يا أبا يزيد إن خلقي يحبون أن يروك، فقلت: زيني بوحدانيتك، وألبسني أنانيتك، وارفعني إلى أحديتك، حتى إذا رآني خلقك قالوا رأيناك، فتكون أنت ذاك، ولا أكون أنا هنا[٤٧].

صلة الفناء عن شهود السوى بالاتحاد:

الاتحاد اصطلاحا: تصيير الذاتين ذاتا واحدة، وهو لا يكون إلا في العدد من الاثنين فصاعدا، وما عدا ذلك فهو محال.

ويضيف بعض الصوفية مفهوما آخر للاتحاد، وهو بعيد عن المفهوم المذكور إنه: شهود الوجود الحق الواحد المطلق – الذي الكل به موجود – بالحق، فيتحد به الكل، من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث إن له وجودا خاصا اتحد به، فإنه محال[٤٨].

يعبر الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية عن صلة الفناء عن شهود السوى بالاتحاد فيشيرا إلى أنه قد يقع لبعض أهل الفناء في المحبة أن يغلب شهود قلبه بمحبوبه ومذكوره فيغيب بمحبوبه عن نفسه وحبه حتى لا يشهد إلا محبوبه، فيظن وهو في زوال تمييزه ونقص عقله وسكره أنه اتحد بمحبوبه وامتزج به، وأنه هو محبوبه.

ويقول الإمام ابن تيمية: وهذا الموضع زل فيه أقوام وظنوا انه اتحاد وأن المحب يتحد بالمحبوب حتى لا يكون بينهما فرق في نفس وجودهما، وهذا غلط؛ فإن الخالق لا يتحد به شيء أصلا بل لا يتحد شيء بشيء إلا إذا استحالا و فسدا وحصل من اتحادهما أمر ثالث لا هو هذا ولا هذا كما إذا اتحد الماء واللبن والماء والخمر ونحو ذلك.

وقد مثل الإمام ابن تيمية لهذه الحالة بما حكى أن رجلا كان مستغرقا في محبة آخر، فوقع المحبوب في اليم، فَأَلْقَى الآخر نَفْسه خَلْفَهُ فقال: مَا الذى أوقعك خلفي؟ فَقَالَ: غِبْت بك عَنِّي. فَظَنَنْت أَنَّك أَنِّي[٤٩].

لكن هذه الحالة لا تدوم، فإن

صاحبها سرعان ما يعود إليه تمييزه فيعلم أنه كان غالطا فى ذلك، وأن الحقائق متميزة فى ذاتها، وأن الرب رب، والعبد عبد، والخالق بائن من المخلوقات، ليس فى مخلوقاته شىء من ذاته، ولا فى ذاته شىء من مخلوقاته[٥٠].

ويؤكد بعضهم أن الفناء عن شهود السوى اللازم للمحبة حين تشتد وتسيطر، ليس هو اتحاد الذاتين، فإن ذلك ممتنع، والقائل به كافر، وليس هو الاتحاد المطلق الذى هو قول أهل وحدة الوجود الذين يزعمون أن وجود المخلوق هو عين وجود الخالق، فإنه تعطيل للصانع وجحد له[٥١].

ثالثا: الفناء عن وجود السوى:

وهو الفناء فى الموجود، بمعنى أنه يرى أن الله هو الوجود، وأنه لا وجود لسواه، وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق، ولا فرق بين الرب والعبد، ولا يثبت للسوى وجود لا فى الشهود ولا فى العيان.

وغاية المتحققين به: الفناء فى الوحدة المطلقة، ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل اعتبار، وشهود وحدة الوجود.

وهذا فناء أهل الضلال الواقعين فى الحلول والاتحاد، الذين يجعلون البارى تعالى عين الموجودات وحقيقة الكائنات، وأنه لا وجود لسواه، وأن جميع الموجودات هى عين وجود الحق[٥٢].

والفرق بين هذا الفناء والذى قبله: أن هذا فى حقيقته: فناء فى الوحدة المطلقة، وشهود وحدة الوجود، وما يستلزمه من اعتبار العالم كله صورا ومجالى ومظاهر للوجود المطلق.

إنه تعبير فلسفى وكلام نظرى عن وحدة الحق والخلق، وليس تعبيرا عن فناء السالك فى محبوبه ولا عن تجربة روحية، ولا يقصد به توحيد الألوهية، بل تعبير عن وحدة الوجود.

أما الذى قبله فإنه يعبر عن تجربة روحية، وحالة فناء السالك فى محبوبه وما يواكبها من معرفة قلبية أساسها المحبة، وهو حال وموهبة من الله تعالى تعرض للسالك فى تجربته الروحية، ليست علما ولا اعتقادا، وهى أخص

مظاهر الحياة الباطنية الصوفية.

فهناك فرق شاسع بين الكلام النظرى الفلسفى وبين حال صوفى فنى فى صاحبه عن كل ما سوى الله تعالى.

والقول بوحدة الوجود قول منكر من علماء الأمة وجماهيرها، فهو يعد إنكارا لوجود الله تعالى وما له من صفات الكمال والجلال التى تفرد سبحانه بها عن خلقه، كما يعد إهدارا للمسئولية الفردية التى هى مناط التكليف ومحل الأمر والنهى، ومستند الثواب والعقاب، وفى اعتقادها إبطال الرسالات وتكذيب الرسل، وإهدار الدين والأخلاق.

خواطر الشيخ عبد القادر الجيلانى فى الفناء والبقاء:

للشيخ عبد القادر الجيلانى تقدير خاص فى عرضه لقضية الفناء والبقاء، فهو يمثل التصوف السنى بالتزام الشرع، وتعظيم الأمر والنهى على نحو يروق لجماهير المسلمين.

ومن خواطره فى كتابه فتوح الغيب قوله: وإن كنت فى حالة حق الحق وهى حالة المحو والفناء ... فاتباع الأمر فيها بمخالفتك إياك بالتبرى من الحول والقوة. وأن لا يكون لك إرادة وهمة فى شىء ألبتة دنيا وعقبى. فتكون عبد المَلك لا عبد المُلْك، وعبد الأمر لا عبد الهوى، كالطفل مع الظئر. والميت الغسيل مع الغاسل. والمريض المقلوب على جنبيه بين يدى الطبيب، فيما سوى الأمر والنهى.

ففى النص المذكور يشير إلى ضرورة التزام الأمر والنهى حتى فى أعلى مقام السالكين، فى حالة المحو والفناء، وفى موضع غيبة الإرادة والهمة.

ويقول فى موضع آخر: ومعنى الوصول إلى الله عزَّ وجلَّ خروجك عن الخلق والهوى والإرادة والمنى. والثبوت مع فعله ومن غير أن يكون منك حركة فيك ولا فى خلقه بك، بل بحكمه وأمره وفعله. فهى حالة الفناء يعبر عنها بالوصول(٥٢).

وفى موضع آخر: افنَ عن الخلق بإذن الله تعالى. وعن هواك بأمر الله تعالى: ﴿ وَعَلَى ٱللَّهِ فَتَوَكَّلُوٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة٢٣]، وعن إرادتك بفعل الله تعالى، وحينئذ تصلح أن تكون وعاء

لعلم الله تعالى. فعلامة فنائك عن خلق الله تعالى: انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم واليأس مما فى أيديهم، وعلامة فنائك عن هواك: ترك التكسب والتعلق بالسبب فى جلب النفع ودفع الضر ... تكل ذلك كله إلى الله تعالى ... وعلامة فنائك عن إرادتك بفعل الله: أنك لا تريد مرادًا قط. ولا يكون لك غرض. ولا يبقى لك حاجة ولا مرام. فإنك لا تريد مع إرادة الله سواها. بل يجرى فعل الله فيك. فتكون أنت عند إرادة الله وفعله ساكن الجوارح مطمئن الجنان منشرح الصدر.

وفى موضع آخر: إذا فنى العبد عن الخلق والهوى والنفس والإرادة والأمانى دنيا وأخرى، ولم يرد إلا الله عز وجل وخرج الكل عن قلبه وصل إلى الحق، واصطفاه واجتباه، وأحبه وحببه إلى خلقه، وجعله يحبه ويحب قربه، ويتنعم بفضله ويتقلب فى نعمه، وفتح عليه أبواب رحمته، ووعده أن لا يغلقها عنه أبدًا.

ويجمل الشيخ خواطره فى الفناء والبقاء فيقول: كن مع الله عز وجل كأن لا خلق، ومع الخلق كأن لا نفس، فإذا كنت مع الله عز وجل بلا خلق وجدت، وعن الكل فنيت، وإذا كنت مع الخلق بلا نفس عدلت وبقيت، ومن التبعات سلمت[٥٤].

وقد استحسن الإمام ابن تيمية خواطر الشيخ عبد القادر فى الفناء والبقاء، وفسر بعض ألفاظها لتوضيح مراده فيها، فقد قال:

والشيخ عبد القادر ونحوه من أعظم مشايخ زمانهم أمرا بالتزام الشرع، والأمر والنهى، وتقديمه على الذوق والقدر.

ويفسر أمره بترك الإرادة بأنه يأمر السالك أن لا تكون له إرادة من جهة هواه أصلا، بل يريد ما يريده الرب عز وجل.

وفى موضع آخر: يفسر مراده بالفناء عن الهوى بالأمر، وعن الإرادة بالفعل بقوله: بأن يكون فعله موافقا للأمر الشرعى لا لهواه، وأن تكون إرادته لما يُخلق تابعه لفعل الله، لا لإرادة نفسه، فالأول يكون بالأمر، والثانى لا تكون له إرادة لكن بقيد أنه لم يؤمر بها.

ويستحسن عباراته: «فعلامة فنائك عن خلق الله: انقطاعك عنهم، وعن التردد إليهم واليأس مما فى أيديهم»، «وعلامة فنائك عنك وعن هواك: ترك التكسب والتعلق بالسبب ...، وعلامة فنائك عن إرادتك بفعل الله: «أنك لا تريد مرادًا قط».

ويفسرها ويشرحها، ويعلق على العلامة الأولى بقوله: وهو كما قال، ويستدل على ما جاء بالعلامة الثانية، ويحقق مراده فيما جاء بالعلامة الثالثة[٥٥].

أ. د/ فتحى أحمد عبد الرازق



الهوامش:

(١) لسان العرب، القاموس المحيط، المعجم الوسيط.

(٢) الجرجاني: التعريفات، ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين: ١/١٣٠، ٣/٣٠٢- ٣٠٣ - ت/ عماد عامر، دار الحديث، القاهرة: ٢٠٠٣م.

(٣) الطوسي: اللمع:٣٧، ٢٢٢ المكتبة التوفيقية بالقاهرة، السهروردي: عوارف المعارف: ٤٧٠/مكتبة القاهرة ١٩٧٣، السلمي: طبقات الصوفية ٩٢ – كتاب الشعب ٩٢ لسنة ١٣٨٠هـ.

(٤) الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف: ١٤٧/ المكتبة الأزهرية للتراث، ط/٢ ١٩٩٢.

(٥) مدارج السالكين: ١/١٢٦، ٣/٣٠٢.

(٦) القشيري: الرسالة القشيرية: ٣٩/ مصطفى الحلبي- ط/٢ ١٩٥٩.

(٧) الإمام عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب: ١٢٩، مصطفى الحلبي/ القاهرة ط٢ /١٩٧٣.

(٨) عوارف المعارف: ٤٧١، ٤٧٢.

(٩) التعريفات.

(١٠) الجيلي: الإنسان الكامل: ١/٨١- مصطفى الحلبي ط٤- ١٩٨١.

(١١) مدارج السالكين: ١/١٢٥.

(١٢) اللمع: ٢٢٢- ٢٢٣.

(١٣) الرسالة القشيرية: ٣٩- ٤٠.

(١٤) مدارج السالكين: ٣/٢٩٣، ٢٩٧، ٣٠٣.

(١٥) المصدر السابق: ٣/٣٠٥.

(١٦) اللمع: ٣٦،٣٤.

(١٧) ابن عربي التجليات:٤٢٨، ضمن رسائل ابن عربي، المكتبة التوفيقية.

(١٨) آثين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه:٢٢٧- ٢٢٨، ترجمة د/ عبد الرحمن بدوي، الأنجلو المصرية ١٩٦٥.

(١٩) عوارف المعارف: ٤٢٧- ٤٢٨.

(٢٠) فتوح الغيب: ٤٠.

(٢١) الرسالة القشيرية:٣٤، اللمع: ٣٣٦- ٣٣٧.

(٢٢) عوارف المعارف: ٤٢٤.

(٢٣) اللمع: ٤٦، التعريفات ٢٣٧، الرسالة القشيرية ٣٤- ٣٥.

(٢٤) اللمع: ٤٦، ٣٣٧، الرسالة القشيرية: ٣٥، ٩٧، عوارف المعارف: ٤٢٥.

(٢٥) الرسالة القشيرية: ٣٥.

(٢٦) عوارف المعارف: ٤٢٣- ٤٢٤، ٤٢٦- ٤٢٧.

(٢٧) التعرف لمذهب أهل التصوف ١٤٩- ١٥٠.

(٢٨) المصدر السابق: ١٤٥.

(٢٩) المصدر السابق: ١٥٠ - ١٥٣.

(٣٠) اللمع: ٢٢٢، طبقات الصوفية: ٩٨.

(٣١) ابن عطاء الله السكندري: لطائف المنن ٢٨، تحقيق د. حسن جبر - دار الحسين الإسلامية - القاهرة ٢٠٠٢م.

(٣٢) المصدر السابق ٢٤.

(٣٣) طبقات الصوفية: ٥٤، الهجويري، كشف المحجوب: ٣٥٥/١، ترجمة د/إسعاد قنديل- المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ٢٠٠٤، الإمام الشعراني: الطبقات الكبرى:١٥٨/١، د/عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام: ٣٠٩- ٣١٠/ دار الفكر العربي ١٩٦٦، د/عبد الباري محمد داود، الفناء عند صوفية المسلمين والعقائد الأخرى: ١٥٦، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١- ١٩٩٧م.

(٣٤) الإمام ابن تيمية، مجموع الفتاوى: ٢١٨/١٠- ٢٢٤، ٣٣٧- ٣٤٣، وزارة الشئون الإسلامية السعودية ١٩٩٥، مدارج السالكين: ١٣٠/١- ١٤١، ٢٩٨/٣- ٣٠٢.

(٣٥) مجموع الفتاوى: ٢١٨/١٠- ٢١٩.

(٣٦) مدارج السالكين: ١٣٩/١- ١٤١.

(٣٧) المصدر السابق: ٢٩٩/٣- ٣٠٠.

(٣٨) المصدر السابق: ١٣٠/١- ١٣١، ٢٩٨/٣.

(٣٩) مجموع الفتاوى: ٣٣٨/١٠.

(٤٠) مدارج السالكين: ١٣٣/١.

(٤١) مجموع الفتاوى: ٢١٩/١٠، مدارج السالكين: ١٣٢/١.

(٤٢) مجموع الفتاوى: ٢١٩/١٠، ٣٤١، مدارج السالكين: ١٢٦/١، ١٣٠.

(٤٣) مدارج السالكين: ١٣١/١- ١٣٢.

(٤٤) اللمع: ٣٧٧- ٣٧٨.

(٤٥) د/ إبراهيم محمد ياسين، حال الفناء في التصوف الإسلامي: ٥٩، نقلا عن مشكاة الأنوار للإمام الغزالي: ٥٧، دار المعارف ١٩٩٩م.

(٤٦) مجموع الفتاوى: ٢١٩/١٠، ٣٢٨- ٣٢٩.

(٤٧) اللمع: ٣٨٢، ٣٩١.

(٤٨)الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، التعريفات: مادة الاتحاد.

(٤٩) مجموع الفتاوى: ٢١٩/١٠، ٢٢٠، ٣٣٩، مدارج السالكين: ١٣١/١.

(٥٠) المصدر السابق.

(٥١) محمد السيد شحاته- منازل الصوفية في الواحة المحمدية: ٣٤١، مطبعة الصواف- الزقازيق، ط٢٠٠١/١.

(٥٢) مجموع الفتاوى: ٢٢٢/١٠، ٢٤٢- ٣٤٢، مدارج السالكين: ١٣٠/١، ٢٩٨/٣.

(٥٣) فتوح الغيب: ٢٨، ٤٠.

(٥٤) المصدر السابق: ١٢- ١٣، ١٢٩، ١٦٩- ١٧٠.

(٥٥) مجموع الفتاوى ٤٨٨/١٠- ٤٩٥.



المجـــاهدة

أ- مفهوم المجاهدة:

المجاهدة فى اللغة: مأخوذة من الفعل (جَهَد) بمعنى جدَّ، ويقال: جهد فى الأمر، أى طلبه حتى وصل إلى الغاية، وبلغ المشقة، وجهد بفلان: امتحنه، وجاهد العدو مجاهدة، وجهادًا: قاتله، واجتهد: بذل ما فى وسعه[1].

وأصل المجاهدة "المفاعلة" حيث يقال: قد جهد فلان فلانًا على كذا - إذا كربه وشق عليه - يجاهد جهدًا، فإذا كان الفعل من اثنين كل واحد منهما يكابد من صاحبه شدة ومشقة، قيل: فلان يجاهد فلانًا - يعنى أن كل واحد يفعل بصاحبه ما يجهده ويشق عليه - فهو يجاهده مجاهدة وجهادًا[2]. وهى بذلك تعنى الإبلاغ فى الطاقة والمشقة فى العمل وبذل الوسع، كما تعنى المحاربة[3]، واستفراغ الوسع فى مدافعة العدو، ومغالبته.

أما معنى المجاهدة فى الاصطلاح: فإنها تأتى بمعان متعددة، فهى تعنى محاربة النفس الأمارة بالسوء بتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب فى الشرع وحملها على المشاق البدنية ومخالفة الهوى. ويقصد بها - أيضًا - بذل الوسع فى فعل ما يرضى الله تعالى وترك ما يسخطه، واستدامة الجد وترك الراحة. وقال بعض أكابر الصوفية: "ما أخذنا التصوف من القيل والقال ولكن من الجوع، وترك الدنيا، وقطع المألوفات، وترك جميع المستحسنات. ومبنى طريق القوم (أى الصوفية) فى معاملاتهم لله تعالى على حسن المبايعة"[4].

كما يراد بالمجاهدة كف النفس عن إرادتها من الشغل بغير العبادة[5]، والافتقار إلى الله عن كل ما سواه.

ويقول الآلوسى عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَجَٰهِدُواْ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ﴾ [الحج:٧٨]: إنه شامل لجميع أنواع المجاهدة، ومنها جهاد النفس، وهو بتزكيتها، بأداء الحقوق،

وترك الحظوظ، وجهاد القلب بتصفيته وقطع تعلقه بالكونين، وجهاد الروح بإفناء الوجود[٦]. وقال ابن بطال: "جهاد المرء نفسه هو الجهاد الأكمل"[٧].

ويقول البغوى عند تفسير قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾ (العنكبوت: ٦٩): قيل: المجاهدة: هى الصبر على الطاعات. قال الحسن: أفضل الجهاد مخالفة الهوى، وقال الفضيل بن عياض: والذين جاهدوا فى طلب العلم لنهدينهم سبل العمل به. وقال سهل بن عبد الله: والذين جاهدوا إقامة السنة لنهدينهم سبل الجنة. وروى عن ابن عباس: والذين جاهدوا فى طاعتنا لنهدينهم سبل ثوابنا"[٨].

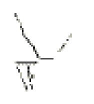
وفى تفسير قوله تعالى: ﴿ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ﴾ قال الإمام القرطبى: "قيل عنى به جهاد الكفار. وقيل: هو إشارة إلى امتثال جميع ما أمر الله به والانتهاء عن كل ما نهى الله عنه، أى وجاهدوا أنفسكم فى طاعة الله وردوها عن الهوى، وجاهدوا الشيطان فى رد وسوسته، والظلمة فى رد ظلمهم، والكافرين فى رد كفرهم. كما روى حيوة بن شريح يرفعه إلى النبى ﷺ قال: المجاهد من جاهد نفسه لله عز وجل"[٩].

ويرى الحكيم الترمذى – وهو من أكابر الصوفية – أن الله تبارك اسمه قد أمر بالجهاد "فصار الجهاد على ضربين: مجاهدة العدو بالسيف، ومجاهدة الهوى والنفس بسيف ترك المشيئة[١٠] وقال فى جهاد النفس: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾ وهو يشير بذلك إلى أن الجهاد نوعان: جهاد أصغر، وجهاد أكبر، وهما جهاد العدو، وجهاد النفس. والواقع أن المجاهدة فى الإسلام أنواع متعددة، منها:

١- مجاهدة العدو الظاهر:

وهذا العدو قد يكون كافرًا، أو منافقًا، أو فاسقًا، وجهاد الكفار إنما يكون بالنفس والمال واللسان، قال تعالى: ﴿ لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلۡمُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ بِأَمۡوَٰلِهِمۡ وَأَنفُسِهِمۡ عَلَى ٱلۡقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ﴾ (النساء: ٩٥). وقد روى أنس ﷺ أن النبى ﷺ قال: «جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم»[١١].

أما جهاد المنافقين فإنه يكون بإقناعهم بالحجة الدامغة وإرشادهم إلى الإخلاص فى القول ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ



ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴿٧٣﴾ ﴾ (التوبة: ٧٣).

وأما جهاد الفساق فإنه يكون باليد، ثم باللسان، ثم بالقلب، كما أمر النبى ﷺ، حيث قال: «**من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان**»[١٢].

٢- مجاهدة الشيطان:

وهذا النوع من المجاهدة إنما يكون بدفع ما يأتى به من الشبهات، وما يزينه من الشهوات، وما يحدثه من وساوس، ولقد حذرنا الرسول ﷺ منه؛ لأنه يجرى من ابن آدم مجرى الدم، كما أمرنا الله سبحانه وتعالى بألا نتبع خطواته ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّبِعُوا۟ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ وَمَن يَتَّبِعْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَإِنَّهُۥ يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ ۚ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴿٢١﴾ ﴾ (سورة النور: ٢١).

٣- مجاهدة النفس:

وهذا النوع من المجاهدة إنما يكون بقهر النفس على التحلى بالمكارم، والتخلى عن الرذائل، وتعلم أمور الدين، والسير على منهج خير المرسلين، والعمل بأحكام شريعة رب العالمين، وحمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال، فالمجاهد من جاهد نفسه، كما قال النبى ﷺ[١٣].

وهذه الأنواع الثلاثة من المجاهدة تدخل كلها، وتندرج جميعها تحت قوله تعالى: ﴿ وَجَٰهِدُوا۟ فِى ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ﴾. وهذا النوع من المجاهدة والنوع الذى قبله هما موضع اهتمام الصوفية.

يضاف إلى ذلك أن نقول: إن من المجاهدة دعوة الناس إلى الحق، وحثهم على العمل بكتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ، وترك مجالس السوء، وهجر صحبة الأشرار، ونبذ مودة العاصين، وقطع كل صلة بالفاسقين، وإعلان الحرب على الضالين الغاوين المارقين، ونصب العالم نفسه للإرشاد والوعظ والهداية والنصيحة، وتفهيم الناس الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأحكام الفقهية، والسيرة النبوية، وتاريخ أبطال الإسلام وحماته، والإقبال على النصيحة، والعمل بها، والسعى لجنى ثمارها، ومحبة الصالحين، وزيارة المتقين، ومودة العاملين، والاستضاءة بأنوارهم والاقتداء

بأفعالهم.

كل من يفعل ذلك فهو مجاهد، وكل فعل من ذلك هو مجاهدة شريطة أن يقصد به وجه الله عز وجل، وأن يراد به إعلاء كلمته، ورفع راية الحق، ومطاردة الباطل، وبذل النفس فى مرضاة الله تعالى، فإن أريد به شيء دون ذلك من حظوظ الدنيا فإنه لا يسمى مجاهدة على الحقيقة: فمن جاهد ليحظى بمنصب، أو يظفر بمغنم، أو يظهر شجاعة، أو ينال شهرة فإنه لا نصيب له فى الأجر.

فالنية هى روح العمل، فإذا تجرد منها كان عملاً ميتًا، لا وزن له عند الله، وإن الإخلاص هو الذى يعطى الأعمال قيمتها الحقيقية، ومن هنا فإن المرء يبلغ بالإخلاص درجة الشهداء وإن لم يستشهد.

ويتصل بمفهوم المجاهدة عند الصوفية مصطلحان آخران هما: الرياضة والسفر؛ فبالمجاهدة تحصل رياضة النفس[١٤]؛ ولذلك يعرفون الرياضة بأنها المجاهدة والأدب مع الله، أى البعد عن الخواطر الشيطانية، وذلك بتجنب الشهوات ومخالفة أهواء النفس من طلب اللذات والحظوظ الدنيوية.

والرياضة نوعان: رياضة الأدب، ورياضة الطلب؛ فرياضة الأدب فى مخالفة هوى النفس، ورياضة الطلب فى الإخلاص والصدق فى المجاهدة والصحة فى المراد به من الرياضة.

ومن هنا تكون الرياضة عبارة عن "تهذيب ومخالفة وتربية وتأديب النفس بقصد الوصول بها إلى مكارم الأخلاق"[١٥]، فهى تهذيب الأخلاق النفسية، فإن تهذيبها تمحيصها عن خلطات الطبع ونزعاته[١٦]. وهى أيضًا "كيمياء السعادة" التى هى "تهذيب النفس باجتناب الرذائل وتزكيتها عنها واكتساب الفضائل وتحليتها بها"[١٧].

أما "السفر" فهو عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الحق تعالى بالذكر[١٨].

ويسمى ابن سبعين "الطريق العملى للتحقق بالمثل الأخلاقية العليا بالسفر، والذى يسلك هذا الطريق بالمسافر، بما يصطنعه من رياضات عملية، والمقامات والأحوال هى مراحل السفر، مثل التوبة والتقوى والورع والزهد والتوكل والرضا. وهذه

الرياضات العملية كلها عند "ابن سبعين" وغيره لابد أن تتم تحت إشراف شيخ مرشد"[19].

هذا هو مفهوم المجاهدة لغة واصطلاحًا – وكذلك اتصاله بمصطلحي الرياضة والسفر بحسب ما نجده عند الصوفية. أما الآن فننتقل إلى نقطة أخرى هي بيان أهمية المجاهدة وضرورتها.

ب) أهمية المجاهدة وضرورتها:

المجاهدة مطلب إسلامي مهم، ومبدأ إسلامي عظيم، ومن هنا رأى بعض أكابر الصوفية أن "المجاهدة سفينة النجاة تنتهي بصاحبها إلى بر السلامة"[20].

فالمجاهدة امتثال لأمر شرعي حث عليه القرآن الكريم في آيات كثيرة، وأكدت عليه السنة المشرفة وظهر واضحًا جليًا في فعل النبي ﷺ والصحابة – رضي الله عنهم –.

فمن القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، وقال جل شأنه: ﴿ وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ ﴾ (الحج: ٧٨).

ومن السنة المشرفة ما روى عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إن الله تعالى قال: من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب. وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه. وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، ولئن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه**» رواه البخاري.

وعن عائشة - رضي الله عنها - «**أن النبي ﷺ كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه (تتشقق). فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا»**» متفق عليه.

وعن عائشة – رضي الله عنها – أنها قالت: «**كان رسول الله ﷺ إذا دخل العشر أحيا الليل، وأيقظ أهله، وجدّ وشدّ المئزر**» متفق عليه.

وعن ابن مسعود ﷺ قال: «**صليت مع النبي ﷺ ليلة، فأطال القيام حتى هممت بأمر سوء، قيل: وما هممت**

به؟ قال: هممت أن أجلس وأدعه» متفق عليه.

وقال صلى الله عليه وسلم: «المجاهد من جاهد نفسه فى الله» رواه الترمذى وابن حبان.

فهذه الآيات التى سقناها، وهذه الأحاديث التى ذكرناها تعدُّ – فى الحقيقة – مصدرًا إسلاميًا خالصًا للصوفية فى اعتماد المجاهدة مبدأً رئيسًا لمذهبهم وطريقتهم فى الوصول إلى الله عز وجل.

ومن هنا نجد أئمة الصوفية وشيوخهم يجمعون على أنه لا يفتح على المُريد بشيء من ثمرات التصوف أو يكشف له شيء منها بغير لزوم المجاهدة[٣١]، التى أثبتها جميع المحققين، وقالوا: "إنها أسباب المشاهدات .. فمن يجاهد يشاهد"[٣٢]. ونقل القشيرى عن شيخه أبى على الدقاق: "من زين ظاهره بالمجاهدة حسن الله سرائره بالمشاهدة، واعلم أن من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمعة تنير له الطريق"[٣٣]. فحركات الظواهر توجب بركات السرائر، إذ الحركة بركة.

ومن هنا نعلم أهمية المجاهدة وضرورتها للنفس الإنسانية، فالنفس لها صفتان تمنعانها من الخير: "انهماكها فى الشهوات وامتناعها عن الطاعات"[٣٤]، لذا فإنها إذا "جمحت عند ركوب الهوى وجب كبحها بلجام التقوى، وإذا حرنت عند القيام بالموافقات يجب سوقها على خلاف الهوى، وإذا ثارت عند غضبها فمن الواجب مراعاة حالها، فما من منازلة أحسن عاقبة من غضب يُكسر سلطانه بخلق حسن، وتخمد نيرانه برفق، فإذا استحلت شراب الرعونة فضاقت عن كل شيء إلا عن إظهار مناقبها، والتزين لمن يظهر إليها ويلاحظها، فمن الواجب كسر ذلك عليها، وإحلالها بعقوبة الذل بما يذكرها من حقارة قدرها وخساسة أصلها وقذارة فعلها؛ وجهد العوام فى توفية الأعمال، وقصد الخواص إلى تصفية الأحوال، فإن مقاساة الجوع والسهر سهل يسير، ومعالجة الأخلاق والبعد عن سفسافها صعب شديد"[٣٥] لكن كيف تكون المجاهدة، وهل

الأخلاق قابلة للتغيير عن طريق المجاهدة؟

جـ) كيفية المجاهدة:

يرى الصوفية أن تكون المجاهدة والرياضة بالتنقل والتدريج والرفق بالنفس شيئًا فشيئًا فلا يهجم الصوفى على نفسه بما يشق عليها من الأعمال حتى لا تنفر نفورًا شديدًا يخشى منه الترك والخروج بالكلية، فيجب الرفق بالنفس إلى أن تتعود ذلك، فإن المنبت لا أرض قطع ولا ظهرا أبقى. "فإذا أراد المجاهد نقل نفسه عن عوائدها المذمومة إلى المحمودة فليمنعها من الفعل المذموم وليذكرها ما ورد فيه من الوعيد على فعل المذموم، والوعد على فعل المحمود، فإن ثقل عليه ذلك قطع عنها لذاتها الناجزة، وداوى نفسه بترك الشهوات العاجلة، كما فعل أبو طلحة من أصحاب النبى ﷺ فى إخراج حديقة عن ملكه لله تعالى لكونها أشغلته عن الحضور بقلبه فى صلاته فجعل ذلك تأديبا لنفسه وعقوبة لها"[26].

ويرى إبراهيم بن أدهم أن المجاهد لا ينال درجة الصالحين إلا إذا جاز ست عقبات، فهو يقول: اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات:

أولها: أن تغلق باب النعمة، وتفتح باب الشدة.

والثانية: أن تغلق باب العز، وتفتح باب الذل.

والثالثة: أن تغلق باب الراحة، وتفتح باب الجهد.

والرابعة: أن تغلق باب النوم، وتفتح باب السهر.

والخامسة: أن تغلق باب الغنى، وتفتح باب الفقر.

والسادسة: أن تغلق باب الأمل، وتفتح باب الاستعداد للموت.

فعند ابن أدهم تكون المجاهدة بترك النعمة واعتماد الشدة، والتخلى عن العز واتباع الذل، وهجر الراحة إلى الجهد، والنوم إلى السهر، ورذل الغنى، والركض وراء الفقر، ونبذ الأمل والاستعداد للموت[27].

أما الغزالى فيرى أن هناك شروطا يجب تقديمها عند من يريد المجاهدة وهى: "رفع السد والحجاب الذى بينه وبين الحق، فإن حرمان الخلق عن الحق سببه تراكم الحجب ووقوع السد على الطريق. قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ

خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ (يس: ٩). والسد بين المريد وبين الحق أربعة: المال، والجاه، والتقليد، والمعصية . . ويدفع قواطع الطريق أربعة أمور: الخلوة، والصمت، والجوع، والسهر .. فهذه الأربعة جنة وحصن بها تدفع عنه القواطع وتمنع العوارض القاطعة للطريق. فإذا فعل ذلك اشتغل بعده بسلوك الطريق[٢٨].

ويرى ابن عجيبة أن على من يريد المجاهدة أن يحتال مع نفسه شيئا فشيئا فيعلمها "الصمت وحده، ثم العزلة" ثم يقدمها للقليل فإذا استأنست به زادها شيئا آخر، أحب الأعمال إلى الله أدومها، وإن قل، ولا يعلمها البطالة[٢٩].

والمجاهدة تدل فى حقيقة الأمر على أن الأخلاق تقبل التغيير بطريق الرياضة والمجاهدة.

وهنا نلحظ مناقشة ذكية للإمام الغزالى حول قبول الأخلاق للتغيير، فنجده يرد على من يزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها فيقول: «بعض من غلبت البطالة عليه استثقل المجاهدة والرياضة والاشتغال بتزكية النفس وتهذيب الأخلاق . . فزعم أن الأخلاق لا يتصور تغييرها فإن الطباع لا تتغير.

واستدل فيه بأمرين:

أحدهما: أن الخُلُق هو صورة الباطن، كما أن الخلق هو صورة الظاهر. فالخلقة الظاهرة لا يقدر على تغييرها، فالقصير لا يقدر أن يجعل طويلا ... ولا القبيح يقدر على تحسين صورته، فكذلك القبح الباطن يجرى هذا المجرى.

والثانى: أنهم قالوا: حُسن الخلق يقمع الشهوة والغضب، وقد جربنا ذلك بطول المجاهدة وعرفنا أن ذلك من مقتضى المزاج والطبع، فإنه قط لا ينقطع عن الآدمى فاشتغاله به تضييع زمان بغير فائدة، فإن المطلوب هو قطع التفات القلب إلى الحظوظ العاجلة وذلك محال وجوده.

فنقول: لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبات، ولما قال رسول الله ﷺ: (حسنوا أخلاقكم)، وكيف ينكر هذا فى حق الآدمى وتغيير خُلُق البهيمة ممكن، إذ ينقل البازى من الاستيحاش إلى الأنس، والكلب من شره الأكل إلى التأدب والإمساك والتخلية، والفرس من الجماح إلى السلاسة والانقياد» وكل ذلك تغيير للأخلاق؟!...

وأما الخيال الآخر الذى استدلوا به: وهو قولهم إن الآدمى ما دام حيا فلا تنقطع عنه الشهوة والغضب وحب الدنيا، وسائر هذه الأخلاق، فهذا غلط وقع لطائفة ظنوا أن المقصود من المجاهدة قمع هذه الصفات بالكلية ومحوها، وهيهات!. فإن الشهوة خُلقت لفائدة، وهى ضرورية فى الجبلة، فلو انقطعت شهوة الطعام لهلك الإنسان، ولو انقطعت شهوة الوقاع لانقطع النسل، ولو انعدم الغضب بالكلية لم يدفع الإنسان عن نفسه ما يهلكه ولهلك...

وليس المطلوب إماطة ذلك بالكلية، بل المطلوب ردها إلى الاعتدال الذى هو وسط بين الإفراط والتفريط. والمطلوب فى صفة الغضب حُسن الحمية وذلك بأن يخلو عن التهور وعن الجبن جميعًا. وبالجملة أن يكون فى نفسه قويًا ومع قوته منقادًا للعقل"[٣٠].

من هنا نعلم أن أخلاق الإنسان تتغير بالمجاهدة والرياضة ولكن يجب أن نؤكد فى هذا المقام أن الإنسان هو الذى يتغير، أما الصفات الخلقية نفسها فهى ثابتة لا تتغير وغير نسبية.

د) مراتب النفس فى المجاهدة:

وجهاد النفس يقع فى مراتب متعددة:

أولها: حملها على تعلم أمور الدين.

ثانيها: حملها على العمل بأمور الدين.

ثالثها: حملها على تعليم من لا يعلم.

رابعها: الدعوة إلى توحيد الله عز وجل، ومجاهدة مَنْ خالف دينه و جحد نعمه.

وأقوى المعين على جهاد النفس جهاد الشيطان بدفع ما يلقى إليه من الشبهة والشك، ثم تحسين ما نهى عنه من المحرمات، ثم ما يفضى الإكثار منه إلى الوقوع فى الشبهات. وتمام ذلك من المجاهدة أن يكون متيقظا لنفسه فى جميع أحواله، فإنه متى غفل عن ذلك استهواه شيطانه ونفسه إلى الوقوع فى المنهيات"[٣١].

وللإنسان فى مجاهدة الهوى ثلاثة أحوال:

أولها: أن يغلبه الهوى ويملكه ولا يستطيع له خلافاً، وهو حال أكثر الخلق، قال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ

هَوَىٰهُ﴾ (الجاثية: ٢٣). فكل من كان منقادًا لهواه متبعًا لشهواته فقد اتخذ إلهه هواه.

وثانيهـا: أن يَكون الحرب بينهمـا سجالاً، أى بين الهوى وبين العقل الذى يهدى إلى الخير والطاعة، فتارة يغلب العقل وتارة يغلب الهوى، فهذا الرجل من المجاهدين، وهذه هى الرتبة العليا للخلق سوى الأنبياء والأولياء.

وثالثهـا: أن يغلب العقل على الهوى فيصير مستوليًا عليه بحيث صار الهوى مقهورًا مغلوبًا، وهذا هو الملك والنعيم المقيم والحرية التامة والخلاص عن رق الهوى وعبودية الشهوة. وهذا هو حال الأنبياء والأولياء الخالصين من أتباع الأنبياء، وكذلك قال صلى الله عليه وسلم: «ما من أحد إلا وله شيطان وأن الله أعاننى على شيطانى حتى ملكته».

وقال فى حق عمر ﷺ: «ما سلك فجًا إلا سلك الشيطان فجًا غيره»[٣٢].

والأسفار عند الصوفية أربعة:

الأول: هو السير إلى الله فى منازل النفس إلى الأفق المبين وهو نهاية مقام القلب ومبدأ الأسمائية.

والثانى: السفر بالله بالاتصاف بصفاته والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحدية.

والثالث: هو الترقى إلى عين الجمع وحضرة الأحدية. وهو مقام «قاب قوسين» ما بقيت الاثنينية، فإذا ارتفعت فهو مقام «أو أدنى» وهو نهاية الولاية.

الرابع: هو السير بالله عن الله للتكميل. وهو مقام البقاء بعد الفناء بعد الجمع.

ولكل واحدة من هذه الأسفار نهاية كما كان لها بداية[٣٣].

هـ) نماذج لصوفية مجاهدين:

تعد المجاهدة سمة من سمات الراسخين فى العلم، فقد قيل: "الراسخ فى العلم من وجد فى علمه أربعة أشياء: التقوى بينه وبين الله، والتواضع بينه وبين الخلق، والزهد بينه وبين الدنيا، والمجاهدة بينه وبين نفسه"[٣٤].

من أجل هذا حرص الصوفية على مبدأ المجاهدة، وأكثروا من مجاهدة أنفسهم، قال أبو يزيد: "عملت فى المجاهدة ثلاثين سنة فما وجدت شيئًا أشد علىَّ من العلم ومتابعته، ولولا اختلاف العلماء لتعبت، واختلاف العلماء رحمة إلا فى تجريد التوحيد"[٣٥].

ويحكى الحكيم الترمذى عن



تجربته فى المجاهدة فيقول: فاهتديت لشيء من رياضة النفس فأخذت فيها، فأعانني الله، وألهمت منع الشهوات نفسى، حتى صرت كأنى أعلم على قلبى الشيء بعد الشيء، حتى ربما كنت أمنع نفسى الماء البارد، وأتورع من شرب ماء الأنهار، فأقول: لعل هذا الماء جرى فى موضع بغير حق، فكنت أشرب من البئر أو من الوادى الكبير"[٣٦].

و "سهل بن عبد الله التسترى" له فى مجاهدة النفس صور كثيرة، ويقال إنه حمل نفسه على أن يأكل وجبة واحدة كل خمسة عشر يوما، وأنه قطع عمرا طويلاً بغذاء قليل"[٣٧].

ويحكى الغزالى أن "صفوان بن سليم" كان قد تعقدت ساقاه من طول القيام، وكان إذا جاء الشتاء اضطجع على السطح ليضربه البرد، وإذا جاء الصيف اضطجع داخل البيت ليجد الحر فلا ينام.

ولا يخلو هذا من مبالغة، وبُعْد عما شرعه الله تعالى من الرفق بالنفس وحسن سياستها، والبعد عن التشديد عليها، والحرمان لها، والأخذ بالحلال الطيب دون إسراف ولا تبذير.

ويبين "ابن سبعين" الأساس الذى تقوم عليه مجاهدة النفس عنده، فالنفس عنده ليست خيرا محضا ولا شرا محضًا، وإنما هى مركبة من الأمرين معا، ومن ثم ينبغى على السالك أن يقهر جانب الشر فى نفسه"[٣٨].

وفى الختام نقول ما قاله "ابن عجيبة": "فما تحقق سير السائرين ورحيلهم إلى المحبوب إلا بمحاربة النفوس ومجاهدتها"[٣٩].

أ. د/ محفوظ عزام

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، الطبعة الثالثة ١٤٧/١ مادة (جهد).

(٢) الطبرى: تفسير ٢٦٧/٢.

(٣) الجرجانى: التعريفات ص١٨٠.

(٤) عماد الدين الأموى: حياة القلوب ص٢٣٧.

(٥) ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى ٣٣٧/١١- ٣٣٨.

(٦) الألوسى: روح المعانى ٢١٣/١٧.

(٧) ابن حجر: فتح البارى ٣٣٧/١١- ٣٣٨.

(٨) البغوى: تفسير البغوى ٢٥٦/١.

(٩) القرطبى: الجامع لأحكام القرآن ٤٤٩١/٧.

(١٠) الحكيم الترمذى: كتاب ختم الأولياء ص٥٦.

(١١) رواه أحمد والنسائى والحاكم.

(١٢) رواه مسلم والترمذى.

(١٣) د. محفوظ عزام: الجهاد فى ضوء الكتاب والسنة ص٨- ٩.

(١٤) عماد الدين الأموى: حياة القلوب ص٢٣٧.

(١٥) د/ حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية ص١٦٣، وانظر الجرجانى: التعريفات ص٢٢٨.

(١٦) الجرجانى: التعريفات ص١٠٠.

(١٧) المرجع السابق ص١٦٦.

(١٨) المرجع السابق ص٢٣٤، ص١٠٥.

(١٩) د. أبو الوفا التفتازانى: ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص٤٠٩.

(٢٠) عماد الدين الأموى: حياة القلوب ص٢٣٧.

(٢١) د. حسن الشرقاوى: معجم ألفاظ الصوفية ص٢٥٢.

(٢٢) الهجويرى: كشف المحجوب ص٤٣١.

(٢٣) القشيرى: الرسالة القشيرية ص٩٨

(٢٤) ابن حجر: فتح البارى م١١ص٣٣٨.

(٢٥) القشيرى: الرسالة القشيرية فى علم التصوف ص ٩٩

(٢٦) عماد الدين الأموى: حياة القلوب ص ٢٤٧.

(٢٧) القشيرى: الرسالة القشيرية ص ٩٨ - ٩٩.

(٢٨) الغزالى: إحياء علوم الدين ٨١/٣، ٨٢.

(٢٩) ابن عجيبة :إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص ٥١١.

(٣٠)الغزالى: إحياء علوم الدين ٣ /٦٠، ٦١، ٦٢ .

(٣١)ابن حجر: فتح البارى شرح صحيح البخارى . ١١ / ٣٣٨ .

(٣٢) عماد الدين الأموى: حياة القلوب ص ٢٤٢ .

(٣٣) حيدر الآملى: تحقيق النبوة والرسالة والولاية وتعيين خاتم الأولياء - ملحق بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذى ص ٥٠٣.

(٣٤) البغوى. تفسير ١/ ٨.

(٣٥) أبو نعيم: حلية الأولياء ١٠/ ٣٦ .

(٣٦) الحكيم الترمذى: كتاب ختم الأولياء ص١٥.

(٣٧) الهجويرى: كشف المحجوب ص ٤٣١ .

(٣٨) أبو الوفا التفتازانى. ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٤١٣ .

(٣٩) إيقاظ الهمم فى شرح الحكم ص ٥١٠ .

مراجع للاستزادة:

١- الآملى: تحقيق النبوة والرسالة والولاية ، وتعيين خاتم الأولياء ملحق بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذى. بيروت.

٢- الألوسى: روح المعانى فى تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى - القاهرة.

٣- البغوى: معالم التنزيل فى التفسير - القاهرة.

٤- التفتازانى (د. أبو الوفا): ابن سبعين وفلسفته الصوفية - دار الكتاب اللبنانى - بيروت سنة ١٩٧٣م.

٥- الجرجاني: التعريفات - طبعة الحلبى - القاهرة سنة ١٩٣٨م.

٦- ابن حجر: فتح البارى بشرح صحيح البخارى جـ ١١ ، أشرف على طبعة محب الدين الخطيب - نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية.

٧- الحكيم الترمذى: كتاب ختم الأولياء - تحقيق عثمان إسماعيل يحيى - المطبعة الكاثوليكية - بيروت.

٨- الزين (سميح عاطف) الصوفية فى نظر الإسلام - دار الكتاب اللبنانى - بيروت لبنان.

٩- الشرقاوى (حسن) : معجم ألفاظ الصوفية - الطبعة الأولى – مؤسسة مختار للنشر والتوزيع – القاهرة سنة ١٩٨٧ م .

١٠- الطبرى: جامع البيان فى تفسير القرآن - القاهرة.

١١- ابن عجيبة: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم - تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله - دار المعارف، القاهرة سنة ١٩٨٥ م .

١٢- عزام (د. محفوظ) : الجهاد فى ضوء الكتاب والسنة - وزارة الدفاع السعودية - الرياض سنة ١٩٨٥م

١٣- عماد الدين الأموى: حياة القلوب فى كيفية الوصول إلى المحبوب – بهامش كتاب "قوت القلوب فى معاملة المحبوب" لأبى طالب المكى، مطبعة الأنوار المحمدية – القاهرة.

١٤- الغزالى (أبو حامد : إحياء علوم الدين جـ ٣ - دار الريان للتراث - القاهرة سنة ١٩٨٧ .

١٥- القرطبى : الجامع لأحكام القرآن جـ ٧ دار الريان للتراث القاهرة.

١٦- القشيرى: الرسالة القشيرية فى علم التصوف - تحقيق وإعداد معروف زريق وعلى عبد الحميد بلطه جى - دار الخير - الطبعة الأولى - بيروت سنة ١٩٩١م.

١٧- مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط - الطبعة الثالثة جـ ١ ص ١٤٧ - مادة (جهد).

١٨- أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء جـ ١٠ دار الكتاب العربى - بيروت سنة ١٩٨٧ .

١٩- الهجويرى: كشف المحجوب - دراسة وترجمة وتعليق دكتورة إسعاد عبد الهادى قنديل - نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - القاهرة سنة ١٩٧٤م.



المحبـــة

١- تمهيد لابد منه:

المحبة عمل قلبى يظهر أثره على الجوارح فى اتباع أوامر المحبوب وإتيانها واجتناب نواهيه ورفضها، فتكون المحبة معبرة عن أوامر المحبوب ونواهيه بحيث تتحد رغبة المحب مع رغبة المحبوب،ولقد عبر الرسول ﷺ عن هذا المعنى حين قال: لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعا لما جئت به[1]، فيكون هوى النفس تابعا لما جاء به الرسول ويكون سلوك المرء تنفيذا أو انقيادًا، فتنقاد الجوارح لهوى النفس ويكون هوى النفس تبعا لما جاء به الرسول،فيكون سلوك المؤمن تحقيقا للسنة وتطبيقا لمنهج القرآن[2] على نحو تلقائى.

والحب اسم لصفاء مودة القلب، والعرب تسمى بياض الأسنان ونضارتها حبب الأسنان، والحباب هو ما يعلو الماء عند الغليان الشديد، وعلى هذا تكون المحبة غليانا فى القلب؛ تعبيرًا عن الاهتياج إلى لقاء المحبوب ومن خصائص المحبة الصادقة اللزوم والثبات، والعرب تقول أحب البعير بمعنى أنه يبرك فلا يقوم ويصبح ذلك أمرًا ملازمًا وحالا له، فكأن المحب لا يبرح بقلبه عن ذكر محبوبه، وقيل غير ذلك[3].

وقد ذكر القرآن الكريم المحبة صفة لله تعالى فقال سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (البقرة: ٢٢٢) ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِهِۦ صَفًّا ﴾ (الصف: ٤) ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٣١) ﴿ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ (المائدة: ٥٤). وفى الحديث: «ومن أحب لقاء الله أحب الله لقاءه».

فوصف الله نفسه بأنه يحب عباده المؤمنين، ووصف المؤمنين بأنهم

يحبونه. وصفة المحبة من الصفات الخبرية التى ورد بها السمع فى الكتاب والسنة وكانت محل خلاف بين علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة، فمنهم من نفاها مطلقا كالمعتزلة ومنهم من تأولها بالإرادة كالأشاعرة، أما سلف الأمة فهم يثبتونها كما وردت فى القرآن والسنة بدون تأويل ولا تعطيل.

ولقد أثبت القرآن أن الله تعالى هو الذى حبب الإيمان وزينه فى قلب المؤمن: ﴿ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ﴾ (الحجرات: ٧).

وللصوفية وأصحاب الأحوال كلام كثير فى المحبة فيه الصحيح الموافق لما جاء بالكتاب والسنة وفيه السقيم المبتدع الذى رفضه كبار مشايخ الصوفية أنفسهم.

٢- النفس والمحبة:

فالله تعالى خلق نفوس بنى آدم وفطرها على محبة الخير النافع وكراهية الشر الضار وذلك أمر فطرى يجده كل إنسان فى نفسه ظاهرا، فإن نفس الإنسان معلقة بمحبة الفضائل وفعل الخيرات بمقتضى فطرتها الصحيحة، فهى تحب مكارم الأخلاق وإن فاتها أن تتخلق بها، وتحب العلم والمعرفة وإن فاتها حظها من ذلك، وقد يبادر المرء بفعل الفضائل وتتعلق بها نفسه لا يتقرب بها إلى أحد من الخلق، ولا يطلب بها مدح أحد، فهو يفعلها لا رغبة فى مدح ولا رهبة من ذم، ولكن لتعلق نفسه بها وصيرورة ذلك سجية وطبعا ملازما له. وهذه الأمور إذا وقعت من صاحبها على هذه الكيفية فهو بذلك يحقق لنفسه نفعا ويدفع عنها ضرا، وهذا أمر يحسه الفاعل فى نفسه ومن نفسه ولا يحسه أحد غيره.

وتمام الدين إنما يكون بكمال هذه الفطرة وسلامتها، وهذه الأمور التى تحبها النفس وتلتذ بها هى ما سماه الشرع بالمعروف، والأمور التى تكرهها بمقتضى فطرتها هى ما سماه الشرع بالمنكر، فأمر بالأول ونهى عن الثانى، وحب النفس لشىء ما لا يقع منها إلا بعد إحساسها بهذا

الشيء، وتحققُ نفعه لها إنما يكون بعد كمال معرفة الشيء ومعرفة مدى ما فيه من نفع فتتعلق النفس به، وكذلك كراهية النفس لشيء ما إنما تحصل بعد إحساس النفس بالضرر الكامل في هذا الشيء، أما الشيء الذي لا تحسه النفس أصلا ولا تشعر به فلا تتعلق به إطلاقا لا حبا ولا بغضا.

والنفس البشرية قد خلقت على نحو معين فهي خلقت فقيرة جاهلة عاجزة، وهي في كل ذلك محتاجة إلى غيرها، فهي محتاجة في فقرها إلى من يتعهدها ويتولاها، ومحتاجة في جهلها إلى من يعلمها ما لم تكن تعلم، ومحتاجة في عجزها إلى من تستعينه فيعينها، وهذا أمر بين من حال الإنسان في أطوار حياته المختلفة طفلا رضيعا، وشابا فتيا، وشيخا هرماً، فالفقر والجهل والعجز من لوازم النفس البشرية ومن طبيعتها، ومعلوم أن هذه الأمور تختلف باختلاف عمر الإنسان في مراحله المتعددة، ففقر الطفل وعجزه، يختلف عن فقر الشاب وعجزه وكذلك الشيخ يختلف في حاله عن حال سابقيه في كل هذه الأطوار المختلفة. ولم تبرح هذه الأحوال ملازمة للنفس، ومن إحساس النفس بفقرها وجهلها وعجزها ينشأ عندها نوع من التعلق بمن يكفيها هذه الحاجات، فهي قد تتعلق بشخص ما، وتتوجه بولائها وحبها له إن هي علمت أنه يكفيها عجزها، أو فقرها أو جهلها» كما يتعلق الطفل بوالديه والتلميذ بمعلمه، فإذا لم يجد المرء عند هؤلاء ما يسد فقره أو عجزه توجه بولائه إلى غيرهم، وهكذا إلى أن يثبت بولائه في نهاية الأمر عند من يثق فيه أنه يلبي له هذه الحاجات[٤] وإحساس النفس بهذه الأمور هو الذي يحرك فيها الإرادة والتوجه إلى مطلوب بعينه فتحبه ويتعلق رجاؤها به.

فإن كل حركة ظاهرة أو باطنة مبعثها إحساس النفس بها فتتوجه الإرادة إليها، وبين الحب والبغض تتقلب أحوال النفس البشرية وتتغير، وعلى ضوء هذين الحالين تتحدد علاقة النفس بغيرها، ولا تخلو نفس بشرية من الاشتغال بأحد هذين الحالين، فهي تتقلب دائما بين محبة

الحق وما يؤدى إليه وكراهية الباطل وما يؤدى إليه، ومن هنا فإن النفس قد تتوجه بحبها إلى مطلوبها ومقصودها مباشرة، فيكون محبوبها مقصودا لذاته، وقد تتوجه بحبها إلى من يعينها ويوصلها إلى مطلوبها فهى تتعلق به على أنه وسيلة لنيل مطلوبها وتحصيله، وليس لأنه مقصودها وغايتها، فهى تتعلق تارة بشىء قد تحبه لذاته فيكون هو مطلوبها ومقصودها، وتارة قد تتعلق بشيء لأنه وسيلة لغيره فيكون محبوبها ليس مطلوبا لذاته بل مطلوبًا لغيره، ويكون محبوبها الأول هو الغاية والثانى هو الوسيلة. وكذلك إذا كرهت النفس شيئا ما فإنها قد تكرهه لذاته، وقد تكرهه لأنه وسيلة إلى مكروه لها.

إذا عرفنا هذه الأمور فمن اليسير الآن أن نقرر أن كل نفس لابد لها من محبوب تتعلق به إرادته،ا فيكفيها فقرها وعجزها فستعينه وتقصده. وإذا أنعم الإنسان نظره فيما حوله وفى علاقته بالمجتمع الذى يعيش فيه، وجد أن كل ما فى هذا العالم إذا تعلقت به النفس فينبغى أن يكون تعلقها به على أنه وسيلة تعين على تحقيق المطلوب، وليس على أنه هو المطلوب لذاته. ومن الأصول المقررة فى الإسلام أن الله تعالى هو المعين على تحقيق المطلوب، وهو المعين على دفع المكروه، وهو الذى يجب أن يحب ويقصد لذاته لا لغيره، وهذا هو المعنى المقصود فى قوله تعالى ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴾ فعبادته تعنى قصده والتوجه إليه إنابة ومحبة، والاستعانة به هى معنى ربوبيته المتضمنة لمعنى قيوميته على خلقه، وهذا المعنى قد أدركه كبار الصوفية وأئمة القوم فعاشوه حالاً ومقالاً، وصدق الله العظيم: ﴿ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ﴾ (البقرة: ١٦٥).

ولما كان من لوازم النفس الفقر والعجز فإن إحساسها بحاجتها إلى ربها طلبا لرعايته، وإلى عبادته، والإخبات له، ليس له نظير فيقاس به؛ لأن قلب المؤمن لا يحصل له الاطمئنان إلا بدوام ذكره لله ربًا خالقًا وإلهًا معبودًا، وإذا حصل له ما يتنعم به أو يطمئن إليه من غير الله فإنه سريع الزوال دائم التحول، بل قد يحصل له منه ما يؤذيه ويضره فى بعض الأحوال؛ لأن كل نعيم حصل من غير الله فمصيره التحول والزوال، أما إلهه

فلا بد له منه فى كل حين فلا يزول عنه ولا يتحول أبداً. وصدق لبيدٌ ﷺ:

ألا كل شي ما خلا الله باطل

وكل نعيم لا محالة زائل

هذه أصول عامة تلقى لنا الضوء على موضوع المحبة وإلى من ينبغى أن نتوجه إليه قلوبنا بحبنا وولائنا.

والرسول ﷺ قد وصف المؤمن بأنه حارث همام يعنى كثير الهمّ والفعل. ولابد لكل نفس من مطلوب تتعلق به إرادتها وتتوجه إليه بعبادتها وقصدها، وقد لا يحصل لها المطلوب الذى تسعى إليه إلا بوسائل معينة، فالمرء محتاج فى تحقيق مرادها ومطلوبها إلى من يعينها على تحقيق ذلك المطلوب، ولو تأملنا قليلا نجد أن مرادات النفس فى هذه الحياة كثيرة ومتنوعة، لكنها كلها تطلب لغيرها ولا يراد شىء منها لذاته أصلا، فهى مرادات بالعرض وليست مرادات بالذات، والنفس البشرية لا يحدث لها الأمان والاطمئنان إلا بمراد تطلبه لذاته لا لغيره، وتقصده لذاته قصد الغايات وليس قصد الوسائل، وتستعينه لأنه هو المعين بذاته، وليس وسيلة إلى غيره فيكون هو مستعانها ومعبودها، فيتعلق به حبها لذاته لا لغيره. وهذا لا يكون إلا لله، وهنا نجد الاستعانة تتلازم مع المحبة والعبادة لأن العبد لا يعبد إلا من يستعينه ويستهديه فيدعوه ويقصده[٥]. وكبار الصوفية والمتقدمون منهم يتفقون على هذه الأصول العامة فى معنى المحبة ويجعلونها صفة لله كما وصف نفسه بذلك، ولا يتأولونها، ويجعلونها صفة للعبد كذلك. كما يتفق الصوفية على أن حال المحبة مقيدة بالخوف من الله والرجاء فيه، ولذلك فهم يجعلون أحوالهم فى المحبة مقيدة بفعل المأمور رغبة فى الثواب وترك المحظور رهبة من العقاب، وهذا حال كثير منهم. وقد نقل القشيرى عن سهل التسترى قوله: "أصل كل خير فى الدنيا والآخرة الخوف من الله" والوجل من الله متضمن خشيته ورجاءه، وإلا لكان ذلك قنوطا ويأسا فالمحبة عند كبار الصوفية ومشايخهم هى التى تقتضى فعل المأمور وترك المحظور".

وقد تكلم الصوفية عن المحبة لدى المؤمنين على مستويين :

١- المستوى الأول : وهو درجة السابقين فيحب المؤمن ما أمر الله بحبه وما أحبه رسوله وأمر بحبه. وهذا المستوى يشمل فعل الواجبات والنوافل وكرائم الأخلاق وهذا حال المقربين إلى الله.

٢- المستوى الثاني: وهو حال المقتصدين الذى يمثل الحد الأدنى من الإيمان، وليس بعده من الإيمان حبة خردل. وهذا هو الحب الواجب لتحقيق معنى الإيمان؛ كما قال صلى الله عليه وسلم: «لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه وماله، والناس أجمعين» فهذا النوع يلزم عنه أن يكون الله ورسوله أحب إلى المؤمن مما سواهما.

والناس هنا درجات حسب صفاء قلوبهم وامتلائها بحب الله:

١- فهناك قوم يملكون القدرة والإرادة والمحبة ولكنهم يتوجهون بها إلى ما حرم الله ونهى عنه، فيحبون ما أبغض الله ويبغضون ما أحب الله وهذا حال كثير من الخلق .

٢- وهناك من يملك القدرة والإرادة والمحبة ويتوجهون بها إلى تحقيق معنى الحب لله ، وفى الله، فهؤلاء سادة المحبين، وهذه المحبة الصادقة هى التى تدفع المؤمن إلى فعل الطاعة حبا لها وترك المعصية كرها لها.

٣- وهناك من يملكون الإرادة الصادقة والمحبة التامة لكن تنقصهم القدرة والاستطاعة التامة فهؤلاء يأتون ما يحبه الله ورسوله قدر استطاعتهم، كما هو حال أهل الصفة وفى حق هؤلاء قال صلى الله عليه وسلم: (إن بالمدينة لرجالا ما سرتم سيرا ولا سلكتم واديا إلا كانوا معكم، قالوا: وهم بالمدينة يا رسول الله، قال : وهم بالمدينة حبسهم العذر)[٦].

٤- وهناك قسم رابع فيه قدرة ناقصة، وإرادة للحق قاصرة، وفيه من إرادة الباطل القدر الكثير وهذا شأن ضعفاء المؤمنين .

وهذا المعنى السابق للمحبة يكاد يكون محل اتفاق بين سلف الأمة. ويحكى ابن تيمية أن كبار الصوفية الملتزمين بالكتاب والسنة يتفقون على هذا المعنى ومن أبرز ملامحه أنه لا يؤدى بالمحب إلى نوع من الفناء أو

السكر، كما لا يلزم عنه ما يقول بعض الصوفية من الحلول أو الاتحاد أو شبه ذلك.

ونستطيع أن نميز بين اتجاهين فى المحبة فى تراث الصوفية:

الاتجاه الأول: وهو الذى يلتزم فى تعبيره عن المحبة بالمعنى السابق، ويتمثله فى سلوكه فيكون المحب واعيا بما يقول، أو ما يفعل، ويجيء مقاله عن المحبة معبرا عن حاله فيها، ملتزما فى ذلك بالأوامر والنواهى الشرعية.

أما **الاتجاه الثانى:** فتجد المحبة عنده تأخذ معنى خاصا اصطلاحيا، وتجد تعبيره عنها يأخذ شكلا رمزيا أقرب ما يكون إلى الألغاز التى قد لا يفهمها إلا نمط معين من خاصة الصوفية، ويتضح لنا ذلك من أقوالهم فى المحبة وتعريفاتهم لها.

وقد ذكر القشيرى فى رسالته أقوالا كثيرة فى المحبة ولكنها على كثرتها لا تخرج عن هذين الاتجاهين.

فالاتجاه الأول يمثله قول التسترى فى المحبة إنها : معانقة الطاعة ومباينة المخالفة بمعنى أنها التزام بأوامر الله ونواهيه، فيكون المحب موجودا عند الطاعة مفقودا عند المعصية

وأيضا قال أبو على الروذبادى : المحبة الموافقة أى موافقة الأمر والنهى.

ونجد أصحاب هذا الاتجاه من الصوفية يرفضون استعمال لفظ العشق أو الشوق فى موضع المحبة؛ التزاما منهم بألفاظ القرآن واستعمالاته فإن لفظ المحبة لفظ قرآنى، أما كلمة العشق أو الشوق فهى قد تصلح لما بين البشر، أما مع الله فلا يجوز استعمالها ولا وصفه بها لا عاشقا ولا معشوقا، ويعلل أبو على الدقاق ذلك بأن لفظ العشق يحمل معنى تجاوز الحد فى المحبة، والحق سبحانه لا يوصف بأنه يتجاوز الحد فى حبه لا عاشقا ولا معشوقا، فلا يصح إطلاق لفظ العشق فى حقه؛ لأنه لو جمعت محبة الخلق كلهم فى شخص واحد ما بلغ ذلك استحقاق قدر الله فلا يقال أن عبدا جاوز الحد فى حبه لربه.

أما أصحاب الاتجاه الثانى، وهم الكثرة الغالبة فى تراث الصوفية، فقد عبروا عن حالهم فى المحبة بألفاظ

رمزية وغلوا فى ذلك حتى خرج بعضهم عن المحبة المشروعة، إلى ألوان من الفناء الذى انتهى ببعضهم إلى الحلول أو الاتحاد، فكان حالهم بدعيًا لا شرعيًا.

ولقد ذكر القشيرى عن السَّرِىّ السَّقَطى قوله فى المحبة : لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول أحدهما للآخر: يا أنا.

وقال الشبلى : المحب إذا سكت هلك.

وقال أبو يعقوب : لا تصلح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة.

وتكلم الشيوخ فى المحبة فى موسم الحج، وكان فيهم الجنيد وكان صغير السن، فقالوا له: هات ما عندك يا عراقى، فأطرق رأسه ودمعت عيناه ثم قال: عبد ذهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم فى حقوقه ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هويته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكت فمع الله، فهو بالله ولله ومع الله، فبكى الشيوخ.

وقيل : المحبة سكر لا يصحو صاحبه إلا بمشاهدة محبوبه. وقيل : الحب أوله ختْل وآخره قتْل[٧]

ولقد تطور مفهوم المحبة عند كثير من الصوفية، وزاد بعضهم فى استعمال الرمز والتعمية، ويقول الكلاباذى وهو من كبارهم فى كتابه "التعرف": إن للقوم عبارات تفردوا بها، واصطلاحات فيما بينهم لا يكاد يستعملها غيرهم.

ويمكن القول بأنه طرأ فى أواخر القرن الثالث الهجرى تغير وتحول على نمط الحياة الروحية فى التصوف عامة، فلقد تحول مفهوم الحب عند صوفية القرن الرابع تحولا جذريا عما قرأناه عند متقدميهم، ونشأ عن هذا المفهوم الجديد مذاهب مختلفة فى الفناء، والحلول، والاتحاد.

واتخذ بعض الصوفية من أسماء المحبوبات فى الشعر العربى رمزا يتغنى به مشيرا إلى محبوبه وهو الله، وتحدثوا فى الفناء والبقاء والصحو والسكر... إلخ. وتحول التصوف على

يد متصوفة القرن الرابع وما بعده من سلوك واقتداء، إلى تمذهب وابتداع.

يقول الكلاباذى معبرا عن هذا التحول الخطير، لم يزل يدعو الأول الثانى والسابق التالى بلسان فعله.. حتى قل الرغب، وفتر الطلب، فصار الحال أجوبة ومسائل وكتبا ورسائل، فالمعانى لأربابها قريبة، والصدور لفهمها رحيبة، إلى أن ذهب المعنى وبقى الاسم، وغابت الحقيقة وحصل الرسم، فصار التحقيق حلية والتصديق زينة، وادعاه من لم يعرفه، وتحلى به من لم يصفه، وأنكره فعله من لم يفعله بلسانه فجعل حقه باطلا، وسمى عالمه جاهلا، وانفرد المتحقق فيه ضنًا به، وسكت الواصف له غيرة عليه، فنفرت القلوب منه وانصرفت النفوس عنه، فذهب العلم وأهله، والبيان وفعله، فصار الجهال علماء والعلماء أذلاء.

وأشار القشيري فى أول رسالته إلى شىء من ذلك أيضا.

ويمكن القول على سبيل الإجمال: إن تعريف التصوف قد تغير عند متصوفة القرن الثالث وما بعده، تبعا لما طرأ عليه من تحول وتغير، ووصف كل شيخ تجربته فى المحبة بوصف خاص ينبع من واقع حاله، ونلمح فى كثير من تعريفات القرن الثالث أثرا لثقافات مختلفة بدأت تطغى على ما هو إسلامى أصيل فى الحياة الروحية، وظهر بشكل مذهبى اصطلاحى كلام فى المحبة، والعشق، والوجد، والصحو، والسكر، والفناء، والبقاء، و لم يكد ينتهى القرن الثالث حتى وجدنا عند بعضهم كلاما فى الحلول والاتحاد، انطلاقًا من كلامهم فى المحبة والظاهر والباطن والحقيقة والشريعة، مما يدل على الآثار الوافدة التى بدأت تؤثر فى مسيرة الحياة الروحية لدى هؤلاء المتصوفة.

وفى كتب الصوفية آثار ومرويات كثيرة يمكن مقارنتها بما يروى عن أوائل الزهاد فى القرن الأول والثانى؛ لندرك الفرق واضحا بين هؤلاء وأولئك: فالجنيد ت ٢٦٧هـ، وهو الملقب بسيد الطائفة - يمكن لقارئه أن يدرك الفرق بين أقواله وأقوال نظرائه فى أواخر القرن الأول

والثانى من أمثال الحسن البصرى وسفيان الثورى وغيرهم فهو يتكلم عن الفناء، والحقيقة، والقبض، والبسط من واقع تجربته فى المحبة.

فيقول : قعدت ثلاثين سنة حارسا على باب القلب، وحفظت القلب وقد حافظ على قلبى عشر سنوات ، والآن بعد عشرين سنة لا أعلم شيئا عن القلب، ولا يعرف القلب شيئا عنى، وغادرت الدهر بحيث بكى علىَّ أهل الأرض والسماء، ثم صرت بحيث كنت أبكى أنا على غيابهم، والآن أصبحت بحيث لا أعلم عنهم ولا عن نفسى شيئا، الخوف يقبضنى والرجاء يبسطنى، فمهما أكن منقبضا بالخوف يكن ثمة فناء، وعندما أنبسط بالرجاء يعيدون إلىَّ نفسى.

كما ورد عنه قوله: فقدت يوما قلبى فقلت يا إلهى رد على قلبى فسمعت مناديا يقول: يا جنيد نحن سلبناك القلب لكى تكون معنا. . أتريد أن تبقى مع غيرنا هنيئا لذلك الشخص الذى نال الحضور ولو ساعة واحدة طيلة عمره.

التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويميتك به.

من يقول : الله، دون أن يراه فهذا كذب.

ما دمت تقول: الله، وتقول : عبد، فهذا شرك؛ لأن العارف والمعروف واحد، كما قالوا: ليس فى الحقيقة إلا هو، ها هنا الله فأين العبد، أى أن الكل هو الله[8].

ويتكلم السراج فى كتاب اللمع عن المحبة عند الصوفية ويقسمها إلى درجات ثلاثة :

١- **محبة العامة**: وهى من إحسان الله إلى العبد لأن قلب العبد مجبول على محبة من يحسن إليه، وقد اشترط سمنون لهذا النوع من المحبة صفاء الود مع دوام الذكر لأن من أحب شيئا أكثر من ذكره على لسانه وفى قلبه.

٢- **ومحبة المتحققين**: وهى وليدة نظر القلب فى الصفات الإلهية، ويصفها أبو الحسين النورى بقوله : "إنها هتك الأستار وكشف الأسرار".

٣- **ومحبة العارفين**: وهى وليدة المعرفة الكاملة بأن الله يحبهم، بدون سبب أو علة وإنما بمحض فضله،

وهم كذلك يحبونه بدون علة أو سبب. ومن خصائص هذا النوع أن يفنى المحب فى محبوبه عن محبته، فإذا كان عالما بمحبته فى نفسه فمحبته غير صحيحة، ولا تصح المحبة هنا الا بفناء المحب عن حبه، وعن علمه بحبه، وقد عبر عنها الجنيد بقوله: (المحبة أن تحل صفات المحبوب محل صفات القلب المحب مصداقا لقوله النبى ﷺ : «فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها».

ويشير القشيرى فى الرسالة إلى أن (ذا النون المصرى) أول من استعمل الرمز فى التعبير عن المحبة، فتكلم عن كأس المحبة والمحبين والشراب والسكر وشراب المحبين والعارفين، ووصل بذلك إلى درجة اتحاد المحب بالمحبوب، وعبَّر عن ذلك شعرا؛ فقال:

اطلبوا لأنفسكم

مثلما وجدت أنا

قد وجدت لى سكنا

ليس فى هواه عنا

إن بعدت قربنى

أو قربت منه دنا[9]

وكذلك كان كلام سهل التسترى (٨١٦- ٨٩٦ م) عن المحبة، التى فضل التعبير عنها بمصطلح خاص به هو (المسارَّة)، بمعنى المسامرة التى تكون بين المحبين سرا مكتوما لا يباح به لغيرهما، ومن منطلق المحبة بين المتسامرين يكون خضوع المحب لأوامر محبوبه طلبا لرضاه، وحبا له، وحبا فيه، وليس خوفا من بطشه وعقابه؛ ولذلك فإن المحبة عند التسترى تعنى ملازمة الطاعة، والالتزام بأوامر المحبوب؛ فهى كما عرفها (موافقة القلب لله) وذلك أسمى مراتب المحبة[10].

ومن علامات المحب عنده ألا يغفل عن ذكر حبيبه شغوفا شاعرا بمعيته، والحب عنده عطاء وهبة من الله، يتفضل به الله على العارفين من عباده دون انتظار أو سؤال منهم حين يستشعر المحب بمعيته؛ حيث ينصرف الذاكر عن كل لفظ يردده لسانه إلى حضور قلبى يغيب الذاكر فيه عن نفسه، ويأتنس بحضرة محبوبه، فيفنى عن نفسه ببكائه بحضرة ربه[11].

ويفسر الحلاج نظريته فى الخلق فى ضوء رأيه فى المحبة، حيث يجعل المحبة علة الوجود، فيقول:

تجلى الحق لنفسه فى الأزل قبل أن يخلق الخلق... وقبل أن يعلم الخلق، وجرى له فى حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف، وشاهدَ سبحات ذاته فى ذاته، فى الأزل، حيث كان الحق ولا شيء معه، نظر إلى ذاته فأحبها، وأثنى على نفسه، فكان هذا تجليا لذاته فى ذاته فى صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد، وكانت هذه المحبة علة الوجود والسبب فى الكثرة الوجودية ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتى ماثلا فى صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر[١٢].

ولما خلق آدم على هذا النحو مجده فاختاره لنفسه، وكان من حيث ظهور الحق لصورته فيه وبه، هو هو).

سبحان من أظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا فى خلقه ظاهرا

فى صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه

كلمحة الحاجب بالحاجب

إن لم تعرفوا الله فاعرفوا آثاره وأنا ذلك الأثر، وأنا الحق لأنى مازلت أبدا بالحق حقا[١٣].

يقول ابن قيم الجوزية: "الحمد لله الذي جعل المحبة إلى الظفر بالمحبوب سبيلا، ونصب طاعته والخضوع له على صدق المحبة دليلاً، وحرك بها النفوس إلى أنواع الكمالات إيثارًا لطلبها وتحصيلاً، وأودعها العالم العلوي السفلي لإخراج كماله من القوة إلى الفعل إيجادًا وإمدادًا وقبولاً، وأثار بها الهمم السامية والعزمات العالية إلى أشرف غاياتها تخصيصًا لها وتأهيلاً، فسبحان من صرف عليها القلوب كما يشاء ولما يشاء بقدرته، واستخرج بها ما خلق له كل حي بحكمته، وصرفها أنواعًا وأقسامًا بين بريته، وفصلها تفصيلاً، فجعل كل محبوب لمحبه نصيبًا ...: إلى أن قال: "وفضل أهل محبته ومحبة كتابه ورسوله على سائر المحبين تفضيلاً، فبالمحبة وللمحبة وجدت الأرض والسموات، وعليها فطرت المخلوقات، ولها تحركت الأفلاك الدائرات، وبها وصلت الحركات إلى غاياتها، واتصلت بداياتها بنهاياتها، وبها ظفرت النفوس بمطالبها، وحصلت على نيل مآربها، وتخلصت من

معاطبها، واتخذت إلى ربها سبيلاً، وكان لها دون غيره مأمولا، وبها نالت الحياة الطيبة، وذاقت طعم الإيمان لمّا رضيت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولاً"(١٤).

أ.د/ محمد السيد الجليند



الهوامش:

(١) ورد الحديث في مسلم – كتاب الذكر، الترمذى كتاب الجنائز، وفى الموطأ كتاب الجنائز.

(٢) ورد فى مسلم كتاب الإيمان، والبخارى كتاب الإيمان.

(٣) انظر الرسالة القشيرية: ١٤٥، ط/ القاهرة، وانظر مادة حب فى لسان العرب لابن منظور، وأساس البلاغة للزمخشرى

(٤) راجع فى هذا الموضوع: رسالة فى أن للعبد محبة لابن تيمية، تحقيق د/ محمد رشاد سالم: ٤٤٥- ٤٥٢.

(٥) راجع كتاب التوحيد لابن تيمية: ٨٤ ، ٨٠- ٩٠ تحقيق المؤلف.

(٦) انظر البخارى ٢٦/٤، كتاب الجهاد – باب من حبسه العذر.

(٧) الرسالة: ١٤٥- ١٤٦

(٨) تذكرة الأولياء الباب ١٣ فى ذكر الجنيد عن تاريخ التصوف، د/ قاسم غنى ترجمة د/أحمد القيسى، د/ محمد مصطفى حلمى: ٧٦- ٧٩.

(٩) صفوة الصفوة: ٢٨٧/٤، الرسالة: ٥- ٨: تذكرة الأولياء: ١١٤/١- ١١٥.

(١٠) التراث الصوفى لسهل التسترى- أ.د/ المرحوم محمد كمال جعفر: ١٨٣، واللمع للسراج: ٥٨.

(١١)التراث الصوفى التسترى: ١٩٦- ٢٠٠.

(١٢) الطواسين: ١٢٥- ١٢٩.

(١٣) نفسه.

(١٤) روضة المحبين لابن قيم الجوزية (المقدمة ص٣ وما بعدها).

مراجع للاستزادة:

١- كتاب التوحيد وإخلاص الوجه والعمل لله لابن تيمية، تحقيق: د/ محمد السيد الجليند.

٢- تذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.

٣- كشف المحجوب للهجويرى.

٤- التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى.

٥- اللمع للسراج.

٦- تاريخ بغداد ١٢٢/٨ وما بعدها.

٧- تراث التسترى بتحقيق أ.د/ محمد كمال جعفر.

٨- صفوة الصفوة لابن الجوزى.

٩- حلية الأولياء لأبى نعيم.

١٠- الطوسين للحلاج.

١١- من قضايا التصوف فى ضوء الكتاب والسنة للدكتور محمد السيد الجليند.

المراقبة والمحاسبة

للصوفية مقامات وأحوال..

والمقامات مكاسب يكتسبها العبد بالمجاهدة والمراقبة والمحاسبة ويستقر عليها المرء دهرًا من الزمن ثم يرقى إلى مقام آخر وذلك كمقام التوبة والشكر والرضا..

والأحوال مواهب ترد على القلب يسوقها الله تعالى لمن يشاء من عباده من غير اكتساب، ولا استقرار لها، فهى كالبرق الخاطف وذلك كالشوق والسرور والقبض والبسط..

والمدخل الصحيح لكل المقامات والأحوال هو المجاهدة، قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ (العنكبوت:٦٩).

وعندما تكلم الإمام أبو حامد الغزالى (ت٥٠٥هـ) عن المراقبة والمحاسبة فى ربع المنجيات من كتابه "إحياء علوم الدين"، بدأ يسوق الآيات القرآنية التى تتعلق بإثبات الميزان يوم القيامة، وتلقى كتاب الأعمال الذى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وتوفية كل نفس جزاء ما كسبت.. ثم قال:

فعرف أرباب البصائر من جملة العباد أن الله تعالى لهم بالمرصاد، وأنهم سيناقشون فى الحساب، ويطالبون بمثاقيل الذر من الخطرات واللحظات، وتحققوا أنه لا ينجيهم من هذه الأخطار إلا لزوم المحاسبة وصدق المراقبة، ومطالبة النفس فى الأنفاس والحركات، ومحاسبتها فى الخطرات واللحظات".

ثم ربط ذلك بالصبر والمرابطة أخذاً من الآية الكريمة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱصۡبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ (آل عمران:٢٠٠). وجعل الإمام أبو حامد الغزالى للمرابطة ستة مقامات هى:

١- المشارطة. ٢- المراقبة.
٣- المحاسبة. ٤- المعاقبة.
٥- المجاهدة. ٦- المعاتبة.

ويعنى بهذه المقامات أن العقل يحتاج

إلى مشارطة النفس أولاً، فيوظف عليها الوظائف، ويشترط عليها الشروط، ويرشدها إلى طريق الفلاح ويجزم عليها الأمر بسلوك تلك الطريق..

ويعقب ذلك المراقبة للنفس وهى على درجتين:

أ- مراقبة المقربين من الصديقين، وهى أن يصير القلب مستغرقاً بملاحظة الجلال الإلهى، منكسرًا تحت الهيبة، فلا يبقى فيه متسع للالتفات إلى الغير أصلاً.

ب- مراقبة الورعين من أصحاب اليمين، وهم قوم غلب يقين إطلاع الله تعالى على ظاهرهم وباطنهم ولكن لم تدهشهم ملاحظة الجلال، بل بقيت قلوبهم على حد الاعتدال، متسعة للتلفت إلى الأحوال والأعمال..

ويتمثل الصوفى قول القائل:

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل
خلوت ولكن قل علىّ رقيب
ولا تحسبن الله يغفل ساعة
ولا أن ما تخفيه عنه يغيب
ألم تر أن اليوم أسرع ذاهب
وأن غداً للناظرين قريب

وعقب المراقبة تأتى المحاسبة فيجب على العبد أن يكون له وقت فى أول النهار يشارط فيه نفسه على سبيل التوصية بالحق وفى آخر النهار ساعة يطالب فيها النفس ويحاسبها على جميع حركاتها وسكناتها..

ولذلك قال عمر بن الخطاب ﷺ: "حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوها قبل أن توزنوا"[1].

فإذا وجد المرء تقصيرًا من النفس فيما اشترطه عليها وجب عليه معاقبة النفس بعقوبة من جنس ما اقترفت، فمن أكل لقمة شبهة عاقب بطنه بالجوع، ومن نظر إلى محرم عاقب عينه بمنع النظر كلية، وهكذا كل طرف من أطراف بدنه يمنعه من شهوته.

ويسوق الإمام الغزالى مرويات فى هذا الشأن منها:

أن رجلاً من العُباد كلم امرأة فلم يزل حتى وضع يده على فخذها ثم ندم. فوضع يده على النار..!!

وأن رجلاً خرج من صومعته مفتوناً بامرأة فأدركه الله بسابقة رحمة وعصمه فندم، ولما أراد العودة إلى الصومعة قال: هيهات هيهات! رجُلٌ خرجت تريد أن تعصى الله تعود معى فى صومعتى، لا يكون والله ذلك أبدًا فتركها معلقة فى

الصومعة تصيبها الأمطار والرياح والثلج والشمس حتى تقطعت فسقطت..!!

وتأتى المرابطة الخامسة وهى المجاهدة فإذا حاسب المرء نفسه فرآها قد قارفت معصية فينبغى أن يعاقبها بالعقوبات، وإن رآها تتوالى بحكم الكسل فى شىء من الفضائل، أو ورد من الأوراد فينبغى أن يؤدبها بتثقيل الأوراد عليها ويلزمها فنونًا من الوظائف جبرًا لما فات منه وتداركًا لما فرط..

وتأتى المرابطة الأخيرة وهى المعاتبة وهى مبنية على أن أعدى عدوك نفسك التى بين جنبيك، وقد خلقت أمارة بالسوء ميالة إلى الشر، فرارة من الخير، وقد أمرنا الله تعالى بتزكيتها وتقويمها وقودها بسلاسل القهر إلى عبادة ربها، فإذا أهملت جمحت وشردت ولم يظفر بها بعد ذلك، وإن لازمتها التوبيخ والمعاتبة كانت نفسك هى النفس اللوامة التى أقسم الله بها، ورجوت أن تصير النفس المطمئنة الداخلة فى زمرة عباد الله راضية مرضية[٢].

ولنا تعليق يسير على هذا المنهج الغزالى:

١- إن مرحلة المعاقبة بالصورة التى أمثلها الإمام الغزالى ليست مقبولة شرعاً، فليس من حق التائب أن يضع يده فى النار حتى تحترق أو يمد رجله فى المطر والشمس حتى تتساقط، فهذه عقوبات غير شرعية، ورحمة الله تعالى بالتائب أيسر من ذلك كله..

٢- إن مسألة زيادة الأوراد والأعمال فى مرحلة المعاتبة لا تقف عند حد العبادة بالمفهوم الفقهى، فإن التقرب إلى الله تعالى قد يكون بإماطة الأذى عن الطريق، وإعانة الرجل على دابته وسقاية الحيوان الأعجم، ورعاية الأرامل واليتامى، وفى صحيح الحديث أن النبى ﷺ قال: (**الساعى على الأرملة والمسكين كالمجاهد فى سبيل الله**)، قال أبو هريرة: وأحسبه قال: وكالقائم لا يفتر، وكالصائم لا يفطر.

هذا وقد تنوعت وتعددت أقوال الصوفية فى المراقبة والمحاسبة، فقد نقل الإمام القشيرى (ت٤٦٥هـ) ما يلى[٣]:

سمعت الأستاذ أبا على الدقاق رحمه الله يقول: من زين ظاهره بالمجاهدة حَسَّن الله سرائره بالمشاهدة، واعلم أن من لم يكن فى بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة.

وقال الحسن القزاز: بني هذا الأمر على ثلاثة أشياء: ألا تأكل إلا عند الفاقة، ولا تنام إلا عند الغلبة، ولا تتكلم إلا عند الضرورة.

وقال أبو محمد المرتعش: حججت كذا وكذا حجة على التجريد (أى بلا زاد ولا راحلة) فبان لى أن جميع ذلك كان مشوبًا بحظى، وذلك أن والدتى سألتنى يوماً أن أستقى لها جرة ماء، فثقل ذلك على نفسى فعلمت أن مطاوعة نفسى فى الحجات كانت لحظٍ وشوب لنفسى، إذ لو كانت نفسى فانية لم يصعب عليها ما هو حق فى الشرع.

وقال ذو النون المصرى: إنما دخل الفساد على الخلق من ستة أشياء:

الأول: ضعف النية بعمل الآخرة.

الثانى: صارت أبدانهم رهينة لشهواتهم.

الثالث: غلبهم طول الأمل مع قرب الأجل.

الرابع: آثروا رضا المخلوقين على رضا الخالق.

الخامس: اتبعوا أهواءهم ونبذوا سنة نبيهم ﷺ وراء ظهورهم.

السادس: جعلوا قليل زلات السلف حجة لأنفسهم ودفنوا كثير مناقبهم.

ونقل الإمام السهروردى أقوالاً عن مشايخ الصوفية فى المراقبة والمحاسبة منها[1].

قال أبو يزيد: علامة الانتباه خمس: إذا ذكر نفسه افتقر، وإذا ذكر دينه استغفر، وإذا ذكر الدنيا اعتبر، وإذا ذكر الآخرة استبشر، وإذا ذكر المولى اقشعر.

وسئل الواسطى: أى الأعمال أفضل؟ قال: مراعاة السر، والمحاسبة فى الظاهر، والمراقبة فى الباطن، ويكمل أحدهما الآخر، وبهما تستقيم التوبة.

وقال أبو عثمان المغربى: أفضل ما يلزم الإنسان فى هذا الطريق المحاسبة، وسياسة العمل بالعلم، وإذا صحت التوبة صحت الإنابة.

ويمكن القول أن قضية المراقبة والمحاسبة ـ انطلاقاً من القرآن والسنة:

قاعدتها الأصيلة: حب الله ورسوله..

ومدخلها الصحيح: التوبة النصوح..

وسبيلها الواضح: الترقى بالنفس وتزكيتها..

وسياجها المنيع: الخوف من العذاب والجحيم.

وغايتها المثلى: الفردوس والنعيم المقيم.

الترقى بالنفس:

النفس الإنسانية واحدة لكنها لها صفات فتسمى باعتبار كل صفة باسم خاص، وهى على الترتيب التنازلى هكذا:

النفس المطمئنة:

ويشرحها ابن القيم بقوله: اطمأنت إلى ربها بعبوديته ومحبته والإنابة إليه والتوكل عليه والرضا به والسكون إليه، فإن سمة محبته وخوفه ورجائه منها قطع النظر عن محبة غيره وخوفه ورجائه، فيستغنى بمحبته عن حب ما سواه، ويذكره عن ذكر ما سواه، وبالشوق إليه وإلى لقائه عن الشوق إلى ما سواه.

فالطمأنينة إلى الله سبحانه حقيقة ترد منه سبحانه على قلب عبده تجمعه عليه وترد قلبه الشارد إليه حتى كأنه جالس بين يديه، يسمع به ويبصر به ويتحرك به ويبطش به.

فتسرى تلك الطمأنينة فى نفسه وقلبه ومفاصله وقواه الظاهرة والباطنة تجذب روحه إلى الله، وتلين جلده وقلبه ومفاصله إلى خدمته والتقرب إليه..

النفس اللوامة:

اختلف الناس فيها هل هى من التلوم وهو التردد، فهى كثيرة التقلب، فسبحان مقلب القلوب، أو من اللوم؟ وإذا كانت من اللوم فهل هى خاصة بالمؤمن يراجع نفسه دائمًا أو هى عامة، فالمؤمن من يلوم نفسه على ارتكاب المعصية والشقى يلوم نفسه على فوات حظها وهواها؟

وهل ذلك فى الدنيا أو فى الآخرة، حيث يلوم كل إنسان نفسه. إن كان محسنًا فلم لم يستزد، وإن كان مسيئًا فلم لم يتب؟ كل هذه الأقوال حق ولا تنافى بينها لكن ابن القيم يقدم تفسيره فيقول: اللوامة نوعان:

لوامة ملومة وهى النفس الجاهلة الظالمة التى يلومها الله وملائكته.

لوامة غير ملومة وهى التى لا تزال تلوم صاحبها على تقصيره فى طاعة الله، مع بذله جهده، فهى غير ملومة..

وأشرف النفوس من لامت نفسها فى طاعة الله واحتملت ملام اللائمين فى مرضاته، فلا تأخذها فيه لومة لائم، فهذه قد تخلصت من لوم الله، وأما من رضيت بأعمالها ولم تلم نفسها ولم تحتمل فى الله ملام اللوام فهى التى يلومها الله عز وجل.

النفس الأمارة:

وهى الجانب الشرير من الإنسان وقرينها الشيطان يعدها الأمانى الكاذبة

ويقـذف فيهـا بالبـاطـل ويأمرهـا بالـسوء والفحشاء.

وفى حديث رواه النسائى والترمذى وأخرجه ابن حبان عن ابن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة) [5]، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير وتصديق بالحق، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله فليحمد الله ومن وجد الأخرى فليتعوذ من الشيطان، ثم قرأ: ﴿ ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ﴾ [6]. (البقرة:٢٦٨).

أ. د/ محمد سيد أحمد المسير



الهوامش:

(١) فى كتاب "عوارف المعارف للإمام السهروردى - الجزء الثانى، ط دار المعارف، ص٢٧١ نسبة هذا القول إلى أمير المؤمنين علىّ بن أبى طالب ﷺ .

(٢) راجع كتاب إحياء علوم الدين، جـ٤، ص٢٩٥ : ٣٢٨، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ط مكتبة دار التقوى.

(٣) الرسالة القشيرية، جـ١، ص٢١٦، تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، ط دار المعارف.

(٤) عوارف المعارف، جـ٢، ص٢٦٩.

(٥) لمة الشيطان ووسوسته ولمة الملك إلهامه.

(٦) راجع شرح ابن القيم لهذه النفوس الثلاثة فى كتابه "الروح"، ص٢٢٠ : ٢٣٠، ط دار الندوة الجديدة، بيروت.

<u>مراجع للاستزادة:</u>

١- إحياء علوم الدين، للإمام أبى حامد الغزالى. قدم له وعلق عليه محمد عبد القادر عطا - مكتبة دار التقوى.

٢- الحب والجمال فى الإسلام - الدكتور محمد سيد أحمد المسير - دار المعارف بالقاهرة.

٣- الرسالة القشيرية - للإمام أبى القاسم عبد الكريم القشيرى. تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود ابن الشريف - دار المعارف بالقاهرة.

٤- الرعاية لحقوق الله لأبى عبد الله الحارث بن أسد المحاسبى - تحقيق عبد القادر أحمد عطا - دار الكتب العلمية - بيروت.

٥- عوارف المعارف للإمام شهاب الدين السهروردى - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور محمود بن الشريف - دار المعارف بالقاهرة.

مصادر التصوف الإسلامى

يمكن تصنيف مصادر التصوف الإسلامي إلى قسمين رئسيين، أحدهما يختص بمادة التصوف ذاتها التى تشتمل على المبادئ والأصول وأقوال الصوفية كما تحتوى نشأة التصوف، وتطوره واتجاهاته، ويختص القسم الثانى بالتراجم أى بحياة الصوفية التى تشمل المولد والوفاة والسيرة التى تمتد بينهما بما فى ذلك أهم أعمال الصوفى، والأحداث التى تعرض لها.

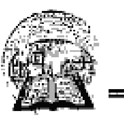
وواضح أن الصلة بين القسمين قوية جدًا إلى حد الامتزاج أحيانًا، لأن بعض مصادر مادة التصوف قد خصصت جزءًا منها للتراجم (كما فعل القشيرى فى الرسالة، والهجويرى فى كشف المحجوب). كما أن كتب التراجم كلها مليئة بأقوال الصوفية وآرائهم التى تكون جزءًا مهمًا من المادة الصوفية نفسها.

وسوف نتحدث ـ فيما يلى ـ عن كل قسم على حدة، بغرض الحفاظ على الشخصية المستقلة له، التى كان يقصد إليها المؤلفون فيه.

لكننا سنقدم قبل كل قسم قائمة مرتبة ـ زمنيًا ـ بأهم المؤلفات التى ظهرت فيه، حتى يتبين تطور حركة التأليف، والوقت الذى بدأت معه، وتوقفت تقريبًا عنده .

أولاً: قائمة بمصادر المادة الصوفية:

- **القرن الثالث:**
  - الرعاية لحقوق الله للمحاسبى (٢٤٣هـ).
- **القرن الرابع:**
  - خاتم الأولياء للحكيم للترمذى (٣٢٠هـ).
  - اللمع فى التصوف للطوسى (٣٧٨هـ).
  - التعريف لمذهب التصوف للكلاباذى (٣٨٠هـ).
  - قوت القلوب للمكى (٣٨٦هـ).
- **القرن الخامس:**
  - الرسالة للقشيرى (٤٦٥ هـ).
  - كشف المحجوب "بالفارسية "



للهجويرى (٤٦٥هـ) وقد ترجم إلى العربية.

- القرن السادس:

- إحياء علوم الدين للغزالي (٥٠٥هـ).
- الغنية لطالبى طريق الحق للجيلانى (٥٦١هـ).

- القرن السابع:

- عوارف المعارف للسهروردي (٦٣٢هـ).
- الفتوحات المكية لابن عربى (٦٣٨هـ).

• الرعاية لحقوق الله: الحارث المحاسبى (ت٢٤٣ هـ)

أشهر كتب التحليل النفسى فى تاريخ التصوف الإسلامى. تناول فيه المؤلف مفهوم التقوى، ومحاسبة الإنسان نفسه على أفعاله وأقواله وخواطره. ثم مفهوم التوبة وداوفعها وكيفيتها، كما حلل ظاهرة الرياء، وأسبابه الداخلية ومظاهره، وطريقة التخلص منه، وتعرض لموضوع الصداقة، ونبه على ضرورة النجاة من أصدقاء السوء وخاصة إذا خاف الإنسان معهم على دينه. ودرس بالتفصيل شعور العجب البغيض، وكذلك الكبر، واغترار الإنسان بعمله، سواء كان هذا العمل دينيًا أو دنيويًا، ثم عرض لموضوع الحسد. وختم الكتاب أخيرًا بنبذة عن أسلوب تربية المريد، ورعايته من حيث الظاهر والباطن، حتى لا ينحرف عن طريق الحق. وقد طبع الكتاب فى مصر والعراق، بدون تاريخ، الأستاذ الدكتور عبد الحليم محمود (بالاشتراك مع آخر).

• خاتم الأولياء: الحكيم الترمذى (ت حوالى ٣٢٠ هـ)

يعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الحكيم الترمذى، ومن أوائل ما كتب فى موضوع الولاية الصوفية، وعلاقتها بالنبوة. وتجدر الإشارة إلى أن هذا الكتاب كان من أسباب اتهام الحكيم الترمذى، ومنعه من التدريس، اعتمادًا على بعض نظرياته التى أخذها عليه خصومه. لكن بعد أن أصبح تحت أيدينا الآن النص المحقق له، فإننا نلاحظ أنه قد أُسيء فهمه من جانب أولئك الذين هاجموه. وأهم موضوعات الكتاب تتخلص فيما يلى:

- النشاط الروحى فى مجال (الصدق) ويقصد به الجهد الخاص الذى يبذله الصوفى فى الوصول إلى الله تعالى. وفى مجال (المنة) أى العطاء الإلهى الذى يتخير بعض الأفراد بغض النظر عن

جهودهم المبذولة.

- مشكلة الظاهر والباطن فى فهم النصوص الدينية.

- مسألة النبوة والرسالة والولاية، فى علاقاتها العامة، والطابع الخاص لكل منها.

وقد حقق الكتاب الدكتور عثمان يحى فى مجلة المشرق - بيروت (سنة ١٩٥٤ - صفحات ٨٧ - ٤٧٠) ثم فى طبعة مستقلة أخرى سنة ١٩٦٥م.

● **اللمع فى التصوف: الطوسى (ت٣٧٨هـ)**

يعد من أكبر المراجع الصوفية، وأغزرها مادة. وهو بمثابة الكتاب الأم فى التصوف باللغة العربية. استفاد منه، واعتمد عليه كل المؤلفين اللاحقين سواءً من العرب أو الفرس.

يضع الطوسى فى هذا الكتاب أصول التصوف العملى، كما يحدد مبادئه ونظرياته، منبهًا إلى الأخطاء التى يمكن أن يقع فيها السالكون لطريق التصوف، كما يخصص فى الكتاب فصلاً هامًا للمصطلحات الصوفية المتداولة بين أهل هذا الفن.

ومما يزيد من أهمية (اللمع) أنه يحتوى على "تسجيل" أقوال الصوفية ونظرياتهم التى لم تكن مدونة من قبل. والمؤلف حريص على تدعيم هذه النظريات بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية. طبع الكتاب نيكلسون سنة ١٩١٤م، مع ترجمة جزئية له، ثم حققه الدكتور عبد الحليم محمود (بالاشتراك مع آخر) سنة ١٩٦٠م.

● **التعرف لمذهب أهل التصوف: الكلاباذى (ت٣٨٠هـ)**

من أهم المختصرات التى وضعت فى بداية التأليف الصوفى.. وهو يتميز بطابعه الكلامى فيشرح عقائد الصوفية فى التوحيد والصفات الإلهية، ورؤية الله، وخلق الأفعال، والصلاح والأصلح... الخ. كذلك يتناول أهم المفاهيم الصوفية الخاصة بالتوبة والزهد والصبر والفقر والتقوى والرضا واليقين. والمؤلف ذو اتجاه سنى واضح. وهو معتدل فى لغته، هادئ فى عرض قضاياه.

وقد ترجم (التعرف) إلى اللغة الفارسية على يد المستملى البخارى (ت٤٣٤هـ). وطبع النص العربى محققًا المستشرق الإنجليزى آربرى ١٩٣٤، ثم طبع فى القاهرة بمراجعة الشيخ محمود النواوى سنة ١٩٨٠. وله طبعات عديدة أخرى.

● **قوت القلوب: أبو طالب المكى**

(ت٣٨٦هـ)

اسم الكتاب الكامل: قوت القلوب فى معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد. وهو يحتوى على جانب الآداب والسلوك الصوفية، وجانب العبادات وطريقة تأديتها لدى الصوفية. كما يهتم المؤلف اهتمامًا خاصًا بتوزيع أعمال العبادة والتقوى على ساعات اليوم والليلة، ويتناول موضوع محاسبة النفس وتربية المريدين، ويتحدث بالتفصيل عن المقامات الصوفية، وحقيقة الزهد، ثم ينتهى ببحث موضوع الكسب والتوكل. طبع الكتاب فى جزئين بالقاهرة سنة ١٩٦١ وقد تم تحقيقه أخيرًا، وطبعته الهيئة العامة للكتاب بمصر ٢٠٠٧/٢٠٠٨م.

• **الرسالة: القشيرى (٤٦٥هـ)**

اشتهرت باسم: الرسالة القشيرية. ويعلن المؤلف فى مطلعها أنها عبارة عن منشور موجه إلى جماعة الصوفية بكافة بلدان الإسلام. عندما لاحظ انحراف عدد كبير من المنتسبين إلى التصوف عن طريق الأوائل، الملتزمين بالقرآن الكريم والسنة الشريفة. كتبها سنة ٤٣٧هـ وضمنها جانبين:

أ- سيرة أعلام التصوف الأول، ومقتطفات من أقوالهم.

ب- مبادئ السلوك الصوفى (الصحيح) ومناهجه.

وهى تحتوى على ٥٢ بابًا وعدة فصول. الباب الأول مخصص لذكر شيوخ التصوف، والباقى للمقامات والأحوال والمصطلحات والآداب الصوفية. ولاشك فى أن الرسالة القشيرية تعتبر المرجع الأساسى لتصوف أهل السنة، والتعبير المعتدل عن هذا الاتجاه فى الإسلام.

وقد جرى تداولها على نحو واسع فى أنحاء العالم الإسلامى، وكذلك تدريسها على أيدى كبار الشيوخ. وتأثير الرسالة القشيرية أكيد فى معظم كُتَّاب التصوف اللاحقين.

نشرت الرسالة القشيرية مرارًا بالقاهرة. وقام بتحقيقها أخيرًا د/عبد الحليم محمود بالاشتراك مع آخر فى جزئين- القاهرة ١٩٦٦.

• **كشف المحجوب: للهجويرى (ت حوالى ٤٦٥هـ)**

أقدم مؤلف جامع فى التصوف باللغة الفارسية، وأول كتاب منظم بها فى الأصول النظرية والعلمية للتصوف الإسلامى. وهو يضاهى كتاب اللمع للطوسى فى اللغة العربية.

ويحتوى الكتاب على عرض للأصول الصوفية والمسائل الفرعية المرتبطة بها، ثم يقدم قسمًا خاصًا بشيوخ التصوف وتراجمهم، كما يحتوى على قسم آخر خاص بالفرق الصوفية حتى عصره. وهذا جديد تمامًا.

وبعد أن يتحدث عن العقائد الدينية والعبادات من وجهة نظر صوفية، يتطرق لآداب الصوفية ورموزهم وطرائقهم فى الحياة.

ترجم نيكلسون الكتاب إلى الإنجليزية سنة ١٩١١، وظل الدارسون يرجعون إلى النص الإنجليزى، حتى قامت الدكتورة إسعاد قنديل بترجمته من الفارسية إلى اللغة العربية مصحوبًا بدراسة جيدة وطبع فى القاهرة، فى جزئين، سنة ١٩٧٤م.

● **إحياء علوم الدين: الغزالى (ت٥٠٥هـ)**

يقال بحق إن هذا الكتاب هو الذى سمح للتصوف أن يتعايش مع سائر العلوم الدينية فى المجتمع الإسلامى. والواقع أن كتاب الإحياء غزير المادة، متنوع الموضوعات. قسمه الغزالى أربعة أقسام شهيرة:

- ربع العبادات ويحتوى عشرة فصول
- ربع العادات ويحتوى عشرة فصول.
- ربع المهلكات ويحتوى عشرة فصول.
- ربع المنجيات ويحتوى عشرة فصول.

وقد جمع فيه تقريبًا كل ما توصل إليه التصوف السنى قبله، وعرضه بأسلوب معتدل، مدعم بالأحاديث النبوية (التى لم تخلُ أحيانًا من نقد علماء الحديث).

لكن الكتاب يقوم على بناء عقلى صارم، لم يخفف منه إلا لغة الغزالى الأدبية، وشعوره الدينى القوى، اللذان أضفيا عليه طابعًا محببًا إلى القراء فى كل العصور التالية.

"والإحياء" مطبوع فى مصر فى أربعة أجزاء، بمطبعة الحلبى سنة ١٩٣٩، وهو بحاجة ماسة إلى طبعة علمية حديثة، مصحوبة بالفهارس التفصيلية التى تسهل الانتفاع الكامل به.

● **الغنية لطالبى طريق الحق: الجيلانى (ت٥٦١ هـ)**

يحدد المؤلف موضوع كتابه بأنه فى الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية. وهو يحاول المزج بين العبادات الإسلامية وآداب الصوفية. ويهتم اهتمامًا خاصًا بأوقات الذكر والعبادة وكذلك المواسم الدينية. ويتحدث بالتفصيل عن الآداب والرسوم

الواجبة، أو اللائق إتباعها، ومنها دخول الحمام، والنوم، وقتل الحيوان، وتسمية الأسماء، وزيارة المرضى... الخ.

ويمكن القول بأن (الغنية) كان له تأثيره القوى على المستوى الشعبى أكثر من تأثيره على المستوى الثقافى الأعلى فى مجال التصوف. والكتاب مطبوع فى القاهرة، فى جزئين، سنة ١٩٥٦، لكنه بحاجة إلى تحقيق علمى حديث.

● عوارف المعارف: السهروردى (البغدادى) (ت٦٣٢ هـ)

كتاب تعريفى مختصر يتناول - فى مجمله - التصوف من جانبه العملى، دون التركيز على الأفكار والنظريات إلا قليلاً. وبعد أن بيَّن المؤلف أحوال الصوفية وعاداتهم فى حلقات الذكر، والعبادات، والصحبة، والمكاشفة، والخواطر، يورد طائفة من المصطلحات الصوفية.

لكن الكتاب يمتاز بلغته الواضحة، والمعلومات المحددة التى يقدمها كل فصل من فصوله البالغ عددها (٦٣) فصلاً. وطبع الكتاب على هامش إحياء علوم الدين - القاهرة ١٩٣٩، وهو الآخر بحاجة إلى تحقيق علمى حديث.

● الفتوحات المكية: ابن عربى (ت٦٣٨هـ)

أكبر موسوعة للتصوف الإسلامى على الإطلاق. فرغ ابن عربى من كتابته - للمرة الثانية - سنة ٦٣٢ هـ.

والكتاب عرض نفسى وفلسفى لجميع المعارف الإسلامية من وجهة نظر صوفية، يصل فيها التحليل العقلى إلى أعلى مستوى. كما أنه يحتوى من ناحية أخرى على بعض العناصر الباطنية مثل أسرار الحروف، وعناصر ذات صلة بالفلسفة الأفلاطونية المحدثة.

ويعتبر الكتاب أيضاً مصدراً مهمًا للحياة العقلية فى عصر المؤلف وحالة التصوف فى القرنين السادس وبداية السابع الهجريين. وقد أدى تصريح ابن عربى ببعض أفكاره حول وحدة الوجود إلى اتهامه من جانب الفقهاء المسلمين. لكن الروح الدينية السائدة فى الكتاب كله يمكنها أن ترد هذا الاتهام.

والواقع أن الفتوحات المكية بحاجة شديدة إلى دراسته بالتفصيل، وذلك فى إطار مؤلفات ابن عربى الأخرى، حتى يمكن استخلاص رأى معاصر حول فلسفته، دون التأثر بآراء الآخرين عنه.

طبع الكتاب فى مصر سنة ١٢٩٣ هجرية، وقد خصص د. عثمان يحيى

جهده لتحقيقه تحقيقًا حديثًا. ونُشر منه حتى الآن أربعة عشر مجلدًا من المجموع الذى سوف يصل إلى ٣٧ مجلدًا. ثم توقف التحقيق لوفاة المحقق، وما يزال الكتاب بحاجة إلى استكمال التحقيق.

ثانيًا: قائمة بطائفة مهمة من كتب التراجم الصوفية مرتبة زمنيًا:

- القرن الخامس:
  - طبقات الصوفية للسلمى(٤١٢هـ).
  - حلية الأولياء لأبى نعيم(٤٣٠هـ).
- القرن السابع:
  - تذكرة الأولياء (بالفارسية)، روح القدس، مختصر للعطار(٦٢٧هـ).
  - الدرة الفاخرة لابن عربى(٦٣٨هـ).
- القرن التاسع:
  - نفحات الأنس (بالفارسية) للجامى (٨٩٨هـ).
- القرن العاشر :
  - الطبقات الكبرى للشعرانى(٩٧٣هـ).

• طبقات الصوفية: السلمى (ت٤١٢هـ)

أهم مرجع لحياة وأقوال أعلام التصوف الإسلامى فى القرنين الثالث والرابع الهجريين. وقد قسمهم المؤلف إلى خمس طبقات جعل فى كل طبقة عشرين صوفيًا . وقد زادت بعض الطبقات قليلا فأصبح العدد ١٠٢ ترجمة على التحديد.

والسلمى حريص جدًا على تقوية صلة التصوف بالأصول الإسلامية. فهو يورد فى بداية كل ترجمة حديثًا رواه صاحبها، ثم يتبع ذلك بنشأته، واهتماماته، وتاريخ ميلاده - إن وجد، وتاريخ وفاته فى الغالب. ويأتى بعد ذلك بمجموعة من الأقوال التى صدرت عن الصوفى فى مختلف المواقف.

طبع الكتاب مرتين: أحداهما بتحقيق المستشرق بيدرسون والثانية، وهى أكثر تفصيلا وإفادة بتحقيق نور الدين شريبة - القاهرة ١٩٦٩.

• حلية الأولياء: أبو نعيم الأصبهانى (ت٤٣٠ هـ)

أكبر موسوعة تراجم صوفية فى اللغة العربية (١٠أجزاء) ويرجع السبب فى ضخامة حجمها إلى أن المؤلف اعتبر من الصوفية: عددًا كبيرًا جدًا من الصحابة، رضى الله عنهم، والتابعين، وتابعيهم، كما انفرد أبو نعيم بذكر عدد كبير من غير المشهورين. وذلك بالإضافة إلى حشد أكبر كمية ممكنة من الأخبار، برواياتها المتعددة التى تدور حول صوفى واحد.

ويتميز الكتاب بإيراد أسماء (أهل الصُفَّة) بالتفصيل، وهو يورد لكل منهم حديثًا مرويًا بإسناده. والمؤلف مثل السلمى حريص على تأكيد الطابع الإسلامى للمتصوفة الذين أورد تراجمهم.

طبع الكتاب غير محقق في مصر سنة ١٩٣٢، ونشرت نسخة مصورة من هذه النسخة فى بيروت، هى المتداولة حاليا. لكن الكتاب بحاجة إلى تحقيق علمى حديث.

• تذكرة الأولياء: فريد الدين العطار (ت٦٢٧ هـ)

يعتبر العطار واحدًا من ثلاثة الشعراء الكبار في إيران، وهم (سنائى، وجلال الدين الرومى، والعطار).

ويعد كتاب تذكرة الأولياء أقدم مؤلف فى التراجم الصوفية باللغة الفارسية. وتؤكد د. إسعاد قنديل أن المؤلف أعتمد فيه على كثير من الأصول العربية مثل: طبقات السلمى، وحلية أبى نعيم.

وقد طبع الكتاب في الهند، ثم طبعه المستشرق الإنجليزى نيكلسون فى ليدن سنة ١٩٠٥، فى مجلدين، وترجم أخيرًا إلى الفرنسية. وقد بدى فى ترجمته إلى اللغة العربية، وطبع الجزء الأول منه بالهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٦م، وينتظر طباعة الجزء الثانى قريبًا.

• روح القدس، مختصر الدرة الفاخرة: ابن عربى (٦٣٨ هـ)

يورد ابن عربى فى كل من هذين الكتابين تراجم لحوالى سبعين شيخًا من الرجال والنساء الذين تربى على أيديهم أو دلوه على طريق التصرف.

أما روح القدس، فقد تم تحقيقه بالهيئة العامة للكتاب ٢٠٠٥م، والقسم الخاص بشيوخ ابن عربى يقدم صورة حية للمجتمع الصوفى فى كل من المغرب والأندلس خلال الربع الأخير من القرن السادس الهجرى.

وأما مختصر الدرة الفاخرة، فمازال مخطوطًا، وهو يحتوى على أكثر من سبعين شخصية صوفية، يتكرر بعضها مع شيوخ (روح القدس) وينفرد البعض الآخر بتراجم جديدة.

وتتمثل أهمية الكتابين فى أن ابن عربى يورد فيهما شخصيات صوفية على درجة عالية من التميز، والتنوع أيضًا، فضلاً عن أنه يصف أحوالهم بصورة مباشرة عن طريق معايشته لهم.. وإذا

راعينا أن معظم هؤلاء الشيوخ لم يرد ذكرهم فى كتب التراجم الأخرى؛ أدركنا القيمة التاريخية للوثائق التى انفردت بتقديمهم إلينا.

• نفحات الأندلس: عبد الرحمن جامى

كتبه جامى سنة ٨٨٣ هـ. ويبدو من مقدمته أنه يعتمد أساسًا على طبقات السلمى.

والواقع أن الهروى الأنصارى (ت ٤٨١) كان قد ترجم طبقات الصوفية للسلمى من اللغة العربية إلى اللغة الفارسية (باللهجة الهروية القديمة) وزاد عليه بعض المعلومات.

ثم جاء جامى، فنقله من تلك اللهجة القديمة إلى اللغة الفارسية الحديثة فى عصره، بعد أن أضاف إليه تاريخ الهروى نفسه، وكذلك أصحابه، وشيوخه، وسماه أخيرًا: نفحات الأنس.

يشتمل الكتاب على مقدمة قصيرة للمؤلف، وتسع مقالات فى الأصول الصوفية، وتراجم الشيوخ التى تتجاوز ستمائة ترجمة.

وقد طبع نفحات الأنس فى الهند عدة مرات، ثم طبع حديثًا فى طهران. وهو لم يترجم – بَعْدُ – إلى اللغة العربية.

• الطبقات الكبرى: الشعرانى (ت٩٧٣هـ)

يقول المؤلف فى مقدمته: هذا كتاب لخصت فيه طبقات جماعة من الأولياء الذين يقتدى بهم فى طريق الله - عز وجل - من الصحابة، والتابعين، إلى آخر القرن التاسع، وبعض العاشر.

والكتاب مطبوع فى جزئين، يشتمل الأول على (٢٩٩) ترجمة، والثانى (٨٧) ترجمة.

والواقع أن الشعرانى يورد فى كتابه عددًا ضخمًا من كرامات الصوفية، وخوارق العادات التى جرت على أيديهم دون أن يتدخل بنقد أو تعليق. بل إنه هو نفسه يحكى بعض الأمور – الخارجة تمامًا عن نطاق العقل والمعتاد – التى وقعت له. طبع الكتاب بدون تحقيق علمى حتى الآن بالقاهرة١٩٥٤.

تلك هى أهم مصادر التصوف الإسلامى، وليست كلها كما أشرنا. لكنها توقف الباحث والقارئ معًا على مدى الجهد الذى بذله علماء التصوف، والمشتغلون به فى العصور السابقة.

ومن المؤكد أن المادة الصوفية والتراجم غزيرة للغاية، وهى تحتاج إلى

عمل فريق متكامل، لكى يتم تصنيفها، معاصر، تمهيداً لتيسير الاطلاع عليها، وترتيبها، وفهرستها على نحو علمى والإفادة منها .

أ . د/ حامد طاهر



المعراج

المعراج لُغَةً: المصعد والسُّلَّم، ويطلق على ما عرج عليه الرسول ﷺ ليلة الإسراء[1].

والإسراء من المسجد الحرام فى مكة إلى المسجد الأقصى فى بيت المقدس. والمعراج من بيت المقدس إلى السماوات العلى، وسدرة المنتهى. وقد حدث الإسراء والمعراج فى ليلة واحدة.

وروى عن النبى ﷺ: «**بينا أنا نائم فى الحِجْر عند البيت بين النائم واليقظان إذ أتانى جبريل عليه السلام بالبراق**».

وقيل: أسرى به من دار أم هانئ بنت أبى طالب. والراجح من مجموع الروايات أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ترك فراشه فى بيت أم هانئ إلى المسجد، فلما كان فى الحِجْر عند البيت بين النائم، واليقظان أسرى به وعُرج، ثم عاد إلى فراشه قبل أن يبرد[2].

والبراق كما ورد فى الحديث: "دابة أبيض طويل، فوق الحمار، ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه، فركبته حتى أتيتُ بيت المقدس، فربطته بالحلقة التى يَربُطُ بها الأنبياءُ، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين..." [3].

وبعد توقف قصير فى بيت المقدس عُرج به – صلى الله عليه وسلَم – إلى السماء، فشاهد النجوم، ونظام العالم العلوى، والسماوات، والتقى بأنبياء وملائكة وشاهد الجنة والنار وعاين مراتب أهل الجنة وأشباح أهل النار[4] ثم وصل إلى سدرة المنتهى، وبعد أن رأى ما بها من حسن، وجمال، أوحى الله إليه ما أوحى، وفرض عليه الصلاة.

واختلف فى المعراج هل كان بالروح أم بالجسد والروح معا؟

واختُلف فى أن الإسراء كان فى **اليقظة أم فى المنام، ويرى أغلب العلماء أن المعراج كان بالروح والجسد معاً، وهذا الرأى يأخذ صفة الإجماع عند علماء أهل السنة وعلماء الشيعة**[5].

بينما يرى الفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم ابن سينا استناداً إلى آراء بطليموس في الهيئة، والنجوم - أن المعراج روحاني، لأن المعراج الجسماني يقتضي تشتت الأفلاك؛ وهو محال.

أما عند المعتزلة، وبعض الفرق الكلامية التي تنحو منحى عقلياً فترى أن المعراج رؤيا منامية، استناداً إلى حديث عائشة - رضي الله عنها-: "والله ما فُقد جسد رسول الله ﷺ ولكن عُرج بروحه". وعن الحسن كان في المنام رؤيا رآها.

ومهما يكن من أمر فقد أجمع العلماء والمفسرون على وقوع المعراج، لكن الخلاف بينهم حدث في زمن وقوعه وبدئه وكيفيته وتفصيلاته.

هل المعراج ممكن لغير الرسول ﷺ؟

يرى الصوفية المسلمون - على وجه الخصوص - أن المؤمن بعبادته ورياضته الروحية، وببعده عن الدنايا، وتغلّبه على شهواته، وإيثاره جانب الحق - تعالى - في نفسه، وبمراقبته لأعماله وأنفاسه، كل ذلك من شأنه أن يُشعل في قلبه رغبة متواصلة في الرقي، والسعي نحو التكمّل، ويحفز همته إلى التأسي بالرسول ﷺ والاقتداء به، لعله ينال في النهاية نصيباً من القرب من الحق تعالى.

ويظل هذا الشوق مشتعلاً في نفسه، تزيد المحبَّةُ اشتعالاً، وتضاعف من همته في مواصلة العروج الروحي.

فقد جاء في الأثر: "الصلاة معراج المؤمن"؛ فالصلاة لو حسنت وتمّت أركانها في حضور قلب وخشوع، نقلت المؤمن من دنيا المادة إلى إقليم الروح، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب، وارتقت به درجات في سلّم العروج حتى ينال قرب الحق تعالى.

كما ورد في الأثر النبوي الشريف حديث يتضح منه أن الرسول ﷺ لم يُنكر على أحد صحابته من الأنصار أن تتكشف له أمور من عالم الغيب؛ بسبب ما أخذ به هذا الأنصاري نفسه من رياضة روحية، فلقد روى أن حارثة بن سراقة الأنصاري لقي الرسول - صلى الله عليه وسلم - فسأله "كيف أصبحت يا حارثة؟ فرد قائلاً: أصبحت مؤمناً بالله حقاً يا رسول الله. فقال صلى الله عليه وسلم: «لكل قول حقيقة، فما حقيقة إيمانك؟ قال حارثة: عزفت نفسي عن الدنيا، فأسهرت ليلي، وأظمأت نهاري، وكأني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وإلى أهل الجنة يتزاورون، وإلى أهل النار يتعاوون

ويبكون، فقال له الرسول ﷺ: عرفت فالزم، بذر الله الإيمان فى قلبك »[٦].

فمعراج المؤمن الروحى أمر ممكن غير مستبعد عند صوفية المسلمين، بشرط تربية النفس وترويضها على العزوف عن الدنيا، والإقبال على الملأ الأعلى والشوق إلى الحق تعالى.

انتقال المعراج إلى الأدب الإسلامى:

خامرت فكرة نزوع النفس إلى الملأ الأعلى عدداً من كبار الشخصيات الإسلامية فى القرون الثلاثة الأولى للإسلام، وتبدو لنا محاولة من أنبل المحاولات فى الفكر الإسلامى للانتقال بالموضوع من مجال الموروث الدينى إلى نطاق التناول الأدبى.

وكان الصوفى المعروف أبو يزيد البسطامى من أوائل الصوفية الذين تحدثوا عن معراج وقع له فى المنام – ورؤيا الأولياء عند الصوفية أثر من آثار النبوة – رأى فيه كأنه قد عُرج به إلى السماوات قاصداً إلى الله تعالى، وكان يَعرض له فى كل سماء ما يجلّ عَن الوصف من المشاهد الطيبة الحسنة، وتدعوه الملائكة فى كل سماء للمقام بينها، وهى تعجب من أمره لأنه آدمى ترابىّ، وليس بملائكى نورانى، فكيف يتسنى له بلوغ هذا المقام، لكن أبا يزيد كان يُعرض عنها قاصدًا وجه الحق تعالى، يحفزه الشوق إلى مواصلة السَّير والارتحال، وكان كلما ارتقى فى سُلّم العروج يزداد نوره بالتدريج حتى غدا نوُره ألمع من نور الملائكة.

ولما وصل إلى السماء السابعة ناداه مناد: يا أبا يزيد، قف، قف، فإنك قد وصلت إلى المنتهى، فلم يلتفت إلى قوله، فلما علم الله تعالى صدق مراده صيَّره طيرا أخذ يتنقل من مملكة إلى مملكة ويقطع حُجُباً بعد حُجب حتى يسمع نداءً من الحق تعالى: أُدْنُ مِنّى، يصف أبو يزيد نفسه فى هذا الموقف بأنه كان يذوب كما يذوب الرصاص، واستقبلته أرواح الأنبياء ثم استقبلته روح محمد ﷺ فسلّم عليه، ورحب به وقال: إذا رجعت إلى الأرض أقرئ أمّتى منّى السلام، وانصحهم ما استطعت، وادعهم إلى الله عز وجل [٧].

نستطيع أن نقف من هذه الرؤيا على أمور عدة، أهمها:

أولاً: أن القصة قائمة أصلاً على إخلاص القصد إلى الله تعالى، وعدم الالتفات إلى الشواغل التى تشغل الإنسان

عن هدفه الأسمى.

ثانياً: جرت القصة فى المنام، لكنها بدت، وكأنها تجربة حية نابضة، ولا نعنى بالتجربة هنا التجربة المادية المعملية، أو التجربة النفعية التى تقاس بما لها من آثار ناجحة، وإنما نعنى بها انفعالا وجدانياً يستغرق الإنسان بكل وجدانه وكيانه.

كانت تجربة أبى يزيد حافزاً دفع عددًا من كبار الفلاسفة والصوفية والأدباء العرب والفرس والهنود على حد سواء لارتياد هذا المجال واقتحام ميدان التجربة بمنطلقات شتى ومداخل متعددة، فقدموا لنا فى النهاية مجموعة من الأعمال والآثار الفكرية والأدبية تنطوى على مشاهد، تعد فى الواقع من أروع مشاهد الفكر الإنسانى بعامة.

المعارج الفلسفية:

يقسم الفلاسفة الموجودات إلى قسمين: موجودات روحانية، وموجودات جسمانية: أما الروحانية فأهمها العقل الفعال، وأما الجسمانية فهى عبارة عن عالم الأفلاك، وعالم الكون والفساد، وهو ما دون فلك القمر. وكل ما فى عالم الفساد يزول ويفنى، لكن نفس الإنسان لانتمائها إلى العالم العلوى لا تتعرض للفساد.. والنفوس الإنسانية العاقلة هى التى تسعى إلى عالمها الروحى الذى أُهبطت منه، حيث النعيم المقيم.

تناول ابن سينا (المتوفى سنة ٤٢٨هـ/ ١٠٣٦م) قضية عروج النفس إلى الملأ الأعلى من الوجهة الفلسفية فى كتابيه "النجاة"، و"التنبيهات والإشارات"، وفى رسالة كتبها بالفارسية بعنوان "معراجنامه" أى رسالة المعراج. لكنه فيما يبدو وجد أن من الأوفق أن يتناول القضية بطريقة أدبية، وبأسلوب رمزى، فألف فى الموضوع قصتين رمزيتين هما «حى بن يقظان» و «رسالة الطير» وعرض للفكرة نفسها فى قصيدة عربية مشهورة له عن النفس. تحدث فيها عن هبوط النفس من عالمها العلوى الأرفع دون أن تراها الأعين أو تدركها الأفهام، حيث تلقاها الجسم على كُره منها لكنها ألِفت وضعها الجديد، وبدا عليها أنها نسيت أصلها العلوى، بيد أنها كانت إذا تذكّرت ذلك الأصل أخذت تبكى، وتنوح وتسجع سَجْعَ الحمام، فلما قرُبت عودتُها إلى الأصل تغنّت وهلّلت حين أبصرت ما لا تدركه

الأبصار، وغرّدت وهى صاعدة إلى علٍ؛

وفيما يلى بعض أبيات القصيدة[٨]:

هَبطتْ إليك من المحلّ الأرفع
وَرْقَاءَ ذات تعزُّز وتمنُّع

مَحجوبةٌ عن كل مُقلةِ عارفٍ
وهى التى سَفَرتْ ولم تَتَبرقَع

وأظنُّها نَسِيتْ عهوداً بالحمى
ومنازلاً بفراقها لم تَقْنَع

تبكى إذا ذكرت دياراً بالحمى
بمدامعٍ تَهمى ولمّا تُقلع

حتى إذا قَرُبَ المسير إلى الحمى
ودَنا الرّحيلُ إلى الفضاء الأوسع

سَجَعَت وقد كُشِفَ الغطاءُ فأبصرتْ
مَا ليس يُدرك بالعيُونِ الهُجّع

وغَدت تُغرِّدُ فَوق ذروةِ شاهقٍ
والعِلمُ يرفع كُلّ من لم يُرفع

وللإمام أبى حامد محمد الغزّالى (المتوفى سنة ٥٠٥هـ/١١١١م) رسالة بالعربية سماها "رسالة الطير" (وردت فى مجموعة «الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الإمام الغزالى»[٩]، ذكر فيها أن أصناف الطيور اجتمعت، وزعمت أنه لابد لها من ملك، واتفقوا على أنه لا يصلح لهذا الشأن إلا "العنقاء" وهى مقيمة ببعض الجزائر فى الغرب، فجمعتهم داعية الشوق وهمة للوصول إليها فتناشدوا وقالوا:

قوموا إلى الدّار من ليلى نُحيّيها
نعم، ونسألها عن بعض أهليها

فناداهم من الغيب مُنادٍ يقول لهم «لا تُلقوا بأيديكم إلى التهلُكة» ولازموا أماكنكم ولا تفارقوا مساكنكم. فلما سمعوا نداء التعذّر من جناب الجبروت، ما ازدادوا إلا شوقاً وقلقاً وأرقاً وقالوا:

ولو داواك كلُّ طبيبِ إنسٍ
بغير كلام ليلى مَا شَفاكا

فقيل لهم أنتم مقبلون على وديانٍ عميقة، وجبالٍ شاهقة، وبحارٍ مغرقة، وأماكنِ القر، ومساكنِ الحرّ، فربما اخترمتكم المنيةُ قبل بلوغ الأُمنية، فالأحرى بكم مساكنة الأوكار قبل أن يستدرجكم الطمع. والطيور لا تصغى إلى هذا القول، ولا تبالى، بل رحلت بالهمة والشوق معاً، فهلك منهم طيور كثيرة فى الطريق، حتى أشرفوا على جزيرة المَلك، فرفض المَلكُ لقاءهم، وقيل لهم: أتعبتم أنفسكم، فنحن الملك شئتم أو أبيتم، جئتم أو ذهبتم، لا حاجة بنا إليكم فأحسُّوا بالعجز، وبهرتهم العزّة، وقالوا: لا سبيل لنا إلى الرجوع، فقد تخاذلت القُوى،

وأضعفَنا الجوَى، فليتنا تُركنا فى هذه الجزيرة لنموت عن آخرنا، وأنشأوا يقولون شعرا:

أسكَّانَ رامةَ هل مِن قرًى

فقد دفعَ الليلُ ضيفاً قنوعا

كفاهُ من الزَّاد أن تَمْهَدُوا

لهُ نَظَراً وكلاماً وسيعاً

فلما أحس الملك العنقاء منهم العجز والمسكنةُ قبلهم بفِنائه، وقرّبهم إلى بابه.

سنائى والعطار:

تتقدّم المعارجَ الصوفية المبكرة منظومةٌ شعرية نظمها بالفارسية الشاعر الصوفى سنائى الغزنوى (المتوفى سنة ٥٤٥هـ/ ١١٥٠م) جعل عنوانها «سير العباد إلى المعاد» تأثر فى أولها تأثراً واضحاً بقصة حى بن يقظان، وقصيدة النفس لابن سينا لكنه ما لبث فى نهاية منظومته أن تحرر من الفكر الفلسفى كلية حين اعتمد على التجربة «الحدسية» لا على العقل فى مواصلة السير حتى المراحل العالية من المعراج[١٠].

كما تضم المعارج الصوفية أيضاً منظومة تعدّ من أروع المنظومات لا فى الآداب الإسلامية وحدها بل فى الآداب العالمية بعامة، وهى منظومة «منطق الطير» للشاعر الصوفى المشهور فريد الدين العطار[١١]. وواضح أن العنوان مأخوذ من القرآن الكريم، وهى تشبه فى خطوطها الأساسية رسالة الطير للإمام الغزالى، لكن بينهما فروقاً من أهمها: أنها كلها شعر، استخدم فيها العطار براعته فى الابتكار والتخيل وتوظيف الرمز، وهى منظومة طويلة تبلغ زهاء خمسة آلاف بيت من الشعر وموضوعها ارتحال الطيور إلى «السيمرغ» أى العنقاء ووصوله إليه، ثم صدورها عنه وقد حققت وجودها بوجوده.

ابن عربى:

لقد بنى «محي الدين ابن عربي» أحد مؤلفاته على قصة المعراج، وأعني به كتابه الإسرا إلى المقام الأسمى».

وهو كتاب لم يحقق تحقيقًا علميًا بعد فيما نعلم.

يقرر «ابن عربى» فى مقدمة الكتاب – الذى كتبه نثراً[١٢] وبأسلوب خلط فيه بين الحقيقة والمجاز – أن الموضوع الذى يعالجه هو عروج الروح إلى السماء، ويبدأ قائلاً: «خرجت من أرض الأندلس متجهاً إلى القدس، أعتمد على دين الإسلام، ديدنى الزهد، وزادى نُكران الذات». ويروى لنا أنه قابل شاباً ذا طبيعة روحانية، أرسلته السماء ليقوده، ثم لا يلبث أن يقوده

شخص آخر فى أثناء صعوده إلى السماء من القدس، يصفه بأنه «مبعوث العناية الإلهية»، الذى صعد معه للسماوات السبع حتى وصلا إلى الحضرة الإلهية.

ويشير «ابن عربى» إلى أن الأولياء ورثة الأنبياء، لسيرهم على دربهم واتباعهم لنهجهم وسنّتهم، ووقفهم حياتهم كلّها على التأملات والرياضيات الروحية، وممارسة أسرار القرآن الكريم، وذكر الحبيب الأسمى (الله عز وجلّ)، فيصلون فى النهاية إلى الحضرة العلية.

ولن يصل الولىُّ - مهما بلغ من الكمال - إلى مرتبة الرسول - فى العروج بالروح والجسد معاً. فإسراءات الأولياء «إسراءات روحانية برزخية، يشاهدون فيها معانٍ متجسدة فى صورة محسوسة للخيال، يُعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعانى، ولهم الإسراء فى الأرض والهواء، غير أنهم ليس لهم قدم محسوسة فى السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله بإسراء الجسم، واختراق السماوات والأفلاك حساً، وقطع مسافات حقيقية محسوسة، وذلك كله لورثته معنى لا حساً، فمعارج الأولياء معارج أرواح، ورؤية قلوب، وصور برزخيات، ومعانٍ متجسدات:

لله دَرُّ عصابة سارت بهم
نُجُب الفناء لحضرة الرحمن

والبُراق تلك الدابّة السماوية تحملهم إلى أطباق السماوات فى رحلتهم إليها، وهى رمز الحبّ الإلهى، وأما القدس، تلك المدينة المقدسة، فرمز النور والحق، وعندها تبدأ أولى مراحل العروج.

وهنا يمكث الأولياء قليلاً إلى جانب الحائط حيث مربط الأنبياء.... وهو يمثّل صفاء القلب، ولا يقربه المدنّسون.

وبعد أن يتناول الأولياء اللبن - رمز الفطرة - يطرقون باب السماء، فإذا دخلوا رأوا الجنّة والنار، وعندئذ يشاهدون بعيونهم اليمنى سعادة أصحاب النعيم، ويطلّون بعيونهم اليسرى على ما يرون من أهوال نيران جهنّم. وأخيراً يصلون إلى سدرة المنتهى، رمز الإيمان والفضيلة، ويأكلون ملء بطونهم من ثمرها، وعند ذلك تبلغ أسمى قوى الإنسان ذروة كمالها. ثم يصلون بعد تحقق الكمال إلى آخر مرحلة فى رحلتهم، وينكشف عنهم الحجاب، وتتكشف لهم المعانى الباطنة الكامنة».

ومن الواضح أن القصة تأويل صوفى للمعراج النبوى، يبين "ابن عربى" من

خلاله صلاحية الصوفية - خاصة - للعروج بأرواحهم إلى الحضرة العلية، وتنقلهم بين المدارج الروحية الواحد تلو الآخر، متبعين سير النبي ﷺ. وعندما تتجلى في هؤلاء السالكين معاني الإيمان والفضيلة في أسمى صورها يتصفون بالكمال الإنساني، فتتكشف عنهم الحجب، وتظهر لهم المعاني الباطنة.

ومضى الركب فشمل تجارب لعدد كبير من المفكرين والصوفية كعبد الكريم الجيلي، وفخر الدين العراقي، وعلاء الدين السمناني وغيرهم، عبّروا عنها بالعربية والفارسية.

ونحا المعراج منحى فلسفياً فابتعد عن مصدره النقيّ الأول، الذي تحقق في المعراج النبوي، ودخلته أفكار وحدة الوجود فغيّرت الغاية من التجربة.

لقد كان الرعيل الأول من الصوفية يشيرون إلى الفناء باعتباره تحرّراً من الكدورات البشرية، واكتساباً لصفات قدسية، ويرون في الحديث القدسي المعروف الذي رواه البخاري عن أبي هريرة وأحمد عن عائشة: «ولا يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببتهُ كنتُ وبصره الذي يبصر به وسمعه الذي يسمع به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها».

لكن القائلين بوحدة الوجود من الصوفية رأوا ا أن الفناء يعني الفناء في الذات الإلهية مثلما تفنى القطرة في البحر، ومن ثَمَّ لن يكون فناء لصفات البشرية، بل سيصبح اتحاداً بين الخالق والمخلوق، والعابد والمعبود، وأصبح هذا هو غاية المعراج عند هؤلاء.

ودارت معركة بين الفقهاء والصوفية من أصحاب وحدة الوجود، وتزعَّم الهجوم على هذه الفكرة شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وفقيه حنفي يسمى علاء الدين محمد بن محمد البخاري. بل رفض بعض كبار الصوفية فكرة الاتحاد ورفضوها، وقادوا ضدها حملة قوية.

وكان ابن القيمّ أكثرهم عناية بفكرة الفناء، فعرضها عرضاً موسعاً في كتابه "مدارج السالكين". فيبين أنه يتقبل الفناء الذي قال به الرعيل الأول من الصوفية كمقام من المقامات لكنه لا يتقبله كغاية للمعراج، لأن حال البقاء أكمل منه، ولهذا كان البقاء حال نبينا ليلة الإسراء والمعراج، وقد رأى ما رأى، وحال موسى الفناء، ولهذا خرّ صعقاً عند التجلّي[١٣].

مقارنة بين المعارج الصوفية والفلسفية:

أعتقد أن بوسعنا الآن أن نتوقف قليلاً لإجراء مقارنة بين المعراج الفلسفى عند ابن سينا، والمعارج الصوفية، ونلخص ملامح هذه المقارنة فيما يلى:

أولاً: كان الاتجاه الفلسفى الذى يمثله ابنُ سينا يرى أن العالم المادى يبدو وكأنه على مسافة من البارى - جلّ وعلا - وهو رأى متأثر بالفلسفة اليونانية - كما هو واضح - ومن ثم فإن الفكر والتأمل هو وحده الذى يملك صلاحية الاتصال بالملأ الأعلى.

فلا تتيسّر للنفس العودة إلى أصلها العلوى إلا بالتفكرّ والتأمل، بمعنى تعويد الذهن على التعامل مع التصورات البعيدة عن المدركات الحسية، وهذا من شأنه أن يجعل الإنسان قادراً فى النهاية على تصوّر الأمور المفارقة للمادة، فتصبح النفس حينذاك مجلوّة كالمرآة لتقبّل إشارات العالم الروحانى، وفيوضاته فى شكل إشراقات نورانية تلوح، وكأنها بروق خاطفة.

ثم تتابع هذه البروق، وتتوالى كلما كانت النفس أكثر تقبلاً واستعداداً[١٤].

أما الصوفية، فيرون أن الحق - تعالى - ليس بعيداً عنا بحيث إذا أردنا أن نحقق الصلة بيننا وبينه، فإننا نقترب بقطع مسافة أو مسيرة زمن، بل يتطلب هذا الاتصال من السالك أن يبذل جهدا خارقا لكى يتبدل شعوره، ويمضى مخترقا هذا العالم المادى كله بما فيه من عوالم وأفلاك، وبما يعجّ به من مظاهر، فيثبت إرادته الخالصة فى القرب من الحق تعالى، وهو أمر يبدو عسيراً منذ الوهلة الأولى، يقول أحد شعراء الفرس فى هذا المعنى: أَحِفْنَةُ تُرابٍ أمام كُلّ هذا الفلكِ الهائلِ الدوَّار؟

لكن الأمر كله معلّق فى النهاية بالإرادة والعزيمة فى ذاك القلب.

فالتعويل عندهم إذن على الإدارة والشوق، وطَيران السّرّ، ثم على الفضل الإلهى.

ثانيًا: غاية المعراج عند الفيلسوف أن يتعهّد نفسه بالتأمل فى الجواهر المفارقة حتى تصبح هذه النفس مرآة مجلوة يحاذى بها العارف شطر الحق تعالى كما يقول ابن سينا، فتنعكس عليه الإلهامات النورانية والفيوضات والمعارف، ويصير عالماً عقلياً ترتسم فيه صورة الوجود كما هو فى الحقيقة بأكمله، وقد يغيب العارف عن نفسه تلك، فيلحظ جناب القدس فقط.

وتنعكس هذه الحالة على العارف فى

تغيير عاداته الخلقية وأنماطه السلوكية وصفاته الذاتية، ويصف ابن سينا فى الإشارات والتنبيهات العارف بأنه: هَشٌّ، بشٌّ، بَسَّام، يُجلُّ الصغيرَ من تواضعه، كما يُجلّ الكبير، والعارف لا يعنيه التجسّس والتحسس، وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح، لا بُعنف معيّر، وهو شجاع، وكيف لا، وهو بمعزل عن تقية الموت، وجواد وكيف لا، وهو بمعزلٍ عن محبة الباطل، وصفّاح، وكيف لا ونفسه أكبر من أن تجرحها ذاتُ بَشر.

أما الصوفية، فليست غاية الذات - عندهم أن تتأمل شيئا، بل أن تشهد الحق وحده، ولا تشهد مع الحق سبباً ولا وسيلةً ولا رسماً البتّة. فتنتفى عنها الكدورات البشرية كما ينتفى الخَبَث من الحديد، وتتخلق بأخلاق الله وبأخلاق أقرب الناس إلى الله - عز وجل - وهو الرسول ﷺ.

ثالثاً: يرى الصوفية أن السالك لا يمكن أن يقف جامداً - كما هو حال العارف عند ابن سينا؛ ينتظر الفيوضات النورانية، ويتربص بالإلهامات القدسية لكى تسطع على مرآة نفسه.

لكن لابد للسالك من حركة صعودية فى سلم الرقى لكى يصل إلى مقام القرب من الحضرة الإلهية، وهى الحركة التى لا تتاح للنفس عند ابن سينا إلا عندما يحين أجلُها بالموت. غير أن الصوفى قلق يشتعل قلبه بالشوق، ولا يصبر على البقاء ساكناً فى غربته الإنسانية على هذه الأرض، ولا يطيق أن ينتظر الأجل المضروب والموت الطبيعى، بل هو يسعى فى حياته الدنيا هذه، رغم كل القيود والشواغل التى تكبلّ حركته، وضغط الأغيار عليه وتشتيتها لجماع نفسه، يسعى بتجربته الذاتية المعتمدة على القلب فى النهاية أن ينطلق، ويتحرك حتى يصل إلى «الفناء» حيث يتلخص من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة.

رابعًا: ولعل هذا هو الذى طبع نظرية الاتصال عند ابن سينا بطابع السكون وعدم الحركة، نجد العروج فيه ساكناً، وهو عروج تأمل وفكر، وليس هو بعروج وجدانى ينتظم كلَّ الملَكات.

فالسالك فى قصة ابن سينا ساكن لا يبرح مكانه، وإنما تُعرض عليه صور الأشياء وكأنها مشاهد يتأمّلها دون أن يحفزه الشّوقُ على محاولة الانطلاق لتحصيل مقصوده..

أما السالك عند الصوفية فيُساوِرُه القلق ويتجافى عن المقام ويُنازع الشواغل والقيود لكى ينطلق، وهو ينفعل بالمرائى

التى يراها، ويتحول فى بعض الأحيان إلى جزء من المشاهد المعروضة ينفعل بها دون أن يفقد ذاته.

خامسًا: انعكست الفكرة الصوفية بما تنطوى عليه من حركة وحيوية على الموضوع، من حيث قوة الخيال وجرأته وتعدد الصور والرموز. والرمز عندهم يقوم غالباً على الخيال الذى يعيد صياغة المادة لدمجها فى نظام جديد. أما الرمز عند ابن سينا فيقوم غالباً على الوهم، ويستدعى صوراً لا وجود لها فى الواقع، كأفعوان له رأس خنزير، وإنسان هو نصف إنسان... الخ.

سادسًا: بدت فكرة المعراج عند ابن سينا والصوفية على حد سواء - بسبب لطافتها ودقتها - أدخل فى باب الشعر منها فى النثر، فلقد عمد الغزالى إلى كتابة رسالته نثراً بأسلوب صوفى بالغ الرقة، وطعّمها بأشعار يبدو بعضُها من نظمه، ولكى يوحى بأهمية الشعر فى معالجة التجربة والإفصاح عنها، ولكى يطمئن - فى الوقت نفسه - إلى أن الفكرة قد اقتربت - قدر الإمكان - من الأذهان والوجدان، وعلى كل حال فقد ذلل الشعر قبول الذوق الصوفى، وينطبق ذلك على ما قدمه ابن عربى فى رسالته الإسرا، وفيما كتبه عن المعراج فى الفتوحات المكية، وبدت التجربة أكثر اكتمالاً من الوجهة الفنية عند كل من العطار، وسنائى الغزنوى حيث عبر كلاهما عنها بالشعر.

سابعًا: ضيّق الفلاسفة والصوفية جميعاً مجال التجربة المعراجية، وقصروها على ذوى العزائم القوية من المؤمنين الصادقين، بل اشترطوا على أن تظل سرّاً مصوناً عن البَوح به إلا لذوى القلوب والبصائر.

المعراج الروحى فى العصر الحديث:

فى سنة ١٩١٩ فجرّ المستشرق الإسبانى "ميجيل آسين بلاثيوس" قنبلة دوّت فأسمعت العالم كله، حين أعلن فى محاضرة ألقاها فى الجمعية الملكية الإسبانية أن فخر إيطاليا وشاعرها الكبير دانتى أليجييرى فى أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر قد تأثر فى ملحمته "الكوميديا الإلهية" بالإسلام تأثراً واسع المدى يتغلغل حتى فى تصويره للجحيم والجنّة. فلقد تبين لآسين أن ثمّت مشابهات وثيقة بين ما ورد فى بعض الكتب الإسلامية عن معراج

النبى ﷺ فضلاً عن مصادر إسلامية أخرى تتحدث عن المعراج بصورة أدبية أو صوفية وبين ما ورد فى الكوميديا الإلهية : الأمر الذى يدل دلالة قاطعة على أن الكوميديا تستمد جانباً كبيراً من مادتها من مصادر إسلامية.

وقد أثار هذا الرأى ضجة كبرى فى الأوساط العلمية؛ فأيده البعض، وعارضه آخرون، وكان الإيطاليون من أشد معارضيه لأنه يُعدّ ضرباً من القدح فى شاعرهم الكبير لاسيما، وهو صادر من جهة خصومهم التقليديين وهم الإسبان.

ونشطت الدراسات المقارنة حول مصادر الكوميديا الإلهية، وجاءت دراسات الإيطاليين أنفسهم فى النهاية مؤيدة لرأى آسين، حيث قرر واحد من كبار الباحثين الإيطاليين – وهو "تشيرولى" - فى كتاب أصدره فى سنة ١٩٤٩ أنه لا يسعنا إلا الاعتراف بتأثر دانتى بعمق بالمصادر الإسلامية [١٥].

والذى يهمنا من الإشارة إلى هذا الموضوع هو أن دوىَّ هذه الضجة التى أثارها آسين بلاثيوس قد وصلت إلى أسماع الشاعر والمفكر الإسلامى محمد إقبال (١٨٧٧- ١٩٣٨)، فشرع فى قراءة الكوميديا عن طريق الترجمة الإنجليزية، ، وحرص أثناء زيارته لإسبانيا فى سنة ١٩٣١ على لقاء آسين بلاثيوس، وتطارحا سوياً الرأى فى الموضوع.

منظومة فى المعراج:

وقد كان إقبال منشغلاً فى ذلك الحين بموضوع المعراج، وحزم أمره على نظم منظومة فيه سمَّاها « جاويد نامه » أو "رسالة الخلود".

ولعل إقبالاً كان يريد لمنظومته (رسالة الخلود) أن تذيع، وتشتهر بين الناس، لأنها تتناول نفس الموضوع الذى تناولته الكوميديا الإلهية، وهو المعراج.

ثم لم يلبث إقبال أن نشر هذه المنظومة فى سنة ١٩٣٢، وجعل موضوعها المعراج [١٦].

وبدأها بدعاء إلى الله ينطوى على إحساس عميق بغربة الإنسان فى هذا العالم، وبوقوعه فى أسر الزمان والمكان، ومن ثم يسأل الله تعالى أن يعتقه من أسرهما لكى ينطلق متجهاً إلى هدفه الأسمى.

وهنا تظهر روح الشاعر الفارسى "جلال الدين الرومى"، وتأخذ فى شرح أسرار المعراج، فيقول له: إن المعراج ثورة فى الشعور، من شأنها أن تحطم طلّسم

الزمان والمكان.

ثم تظهر روح الزمان والمكان فى صورة مَلَك ينظر إلى إقبال نظرة لم يشعر بعدها إلا وجسده أكثر خفة ورشاقة، إيذاناً ببدء التجربة.

كانت الأفلاك أولَ مرحلة من مراحل الرحلة، فانتقل الشاعر فى صحبة مرشده الروحى إلى فلك القمر، ثم عطارد، ثم الزهرة، فالمريخ، فالمشترى، فزحل. وهما يلتقيان فى كل فلك بعدد من الشخصيات التاريخية منها على سبيل المثال: أبو جهل (عمرو بن هشام)، جمال الدين الأفغانى، سعيد حليم باشا السياسى التركى، المهدى السودانى، اللورد كتشسنر وزير الحربية البريطانى، فرعون، أبو منصور الحلاج، الشاعر الهندى أسد الله غالب، سيد أهل الفراق إبليس، كما يشاهدان فى فلك زحل اثنين من الخونة الهنود وهما يعذَّبان. وفى منزلة بين الأفلاك وما وراء الأفلاك يشاهد الشاعر ومرشده الروحى الفيلسوف الألمانى « نيتشه » يدور فى دوائر أبديه متلاحقة.

ويناقش الشاعر مع بعض هذه الشخصيات عدداً من القضايا السياسية والفكرية والمشكلات الراهنة التى تمسك بخناق العالم الإسلامى : كتفشى الروح القومية والوطنية بين المسلمين، وانتشار الفكر المادى بجانبيه الشيوعى والرأسمالى، وحركات التغريب المتمثلة فى تركيا الحديثة، وأسس الحكومة الإسلامية، والمدينة الإسلامية الفاضلة، وعودة الوثنيات القديمة، وقضية القضاء والقدر، وقضايا المرأة فى العالم الإسلامى.

وتُوجِّه بعضُ هذه الشخصياتِ رسائل – من خلال شاعرنا – إلى شعوب بعينها، كالرسالة التى وجهها السيد جمال الدين الأفغانى إلى الأمة الروسية، والرسالة التى وجهها الدرويش السودانى إلى الأمة العربية.

ثم ينتقل الشاعر ومرشده إلى ما وراءَ الأفلاك، ويصلان جنة الفردوس، ويصفها الشاعر وصفاً رائعاً. ويلتقيان هناك بسلاطين المشرق الثلاثة: الملك الإيرانى نادر شاه، وأحمد شاه الأبدالى مؤسس أفغانستان (فى القرن الثامن عشر)، والسلطان الهندى الشهيد فتح على تيبو، ويدير إقبال والرومى معهم حواراً حول حاضر العالم الإسلامى.

وتحين لحظة الفراق بين الرومى

وإقبال، فيقول له الرومي: قم، فيمضي وحده للمثول في الحضرة الإلهية، وتطلب منه حور الجنة أن يبقى معها لحظة أو لحظتين، لكنه يمضي في طريقه لا يلوي على شيء، فهو لا يبغي غير وجه الحق.

والشاعر وهو يمضي وحده في نور التجليات لا زال منشغلاً بأمته وبمشكلاتها، فينطلق صوت صادر من أعماق العالم الأعلى يحدثه بأن الأمة الإسلامية لا صلاح لها إلا بوحدة الفكر والعمل.

ثم يقع التجلي الإلهي، فيعمُّ النوُر كلَّ الكون، ويخرّ الشاعر ثملاً بالجلوة فاقداً النطق، ويفيق على صوت قوي يأمره بالعودة إلى الأرض. وهنا تنتهي التجربة المعراجية.

وكان لابد للشاعر أن يعود لكي يدعو إلى طريق الحق وإلى الرقي الروحي، فرأى أن يخص الشباب بدعوته، فهم أمل الأمة ومستقبلها، ومن ثم يوجه في نهاية منظومته خطاباً إلى الجيل الجديد من شباب الأمة. والخطاب ينطوي على آراء تربوية قيّمة، تناول فيها الشاعر بالتوضيح مفهوم التوحيد وآثاره، وتحدث عن إفلاس المسلمين المعاصرين، ووجّه انتقادات لاذعة إلى الشباب المسلم، ثم انتقل إلى النصح ودعاهم إلى ربط القلب بالله وحده، وَحَذَّرَهم من أن يتسرب إلى نفوسهم اليأس من الدين لما يرونه في المسلمين المعاصرين من حقد ونفاق، وأشار عليهم بصحبة رجال الحق. وهنا تنتهي المنظومة.

لابد لنا من تعقيب مجمل على تجربة محمد إقبال؛ إذ نلاحظ فيها أن المعراج الإسلامي قد تخلص في النهاية من كل شوب علق به في رحلته الطويلة عبر الزمن، وعاد إلى استلهام مصدره النقّي الأول، وينبوعه الطاهر الأسمى، وهو المعراج النبوي.

فأثر المعراج النبوي واضح كل الوضوح في تجربة إقبال، لقد فضّل إقبال الوعي النبوي على الوعي الصوفي في مقام المشاهدة، ويتضح الفرق بين الاثنين من كلمة لأحد الصوفية المسلمين في الهند عن الوعي الصوفي، قال فيها " صعد محمد النبي العربي إلى السماوات العلا ثم رجع إلى الأرض، قسماً بربي، لو أني بلغت هذا المقام ما عدت أبدًا ".

ولكن صاحبنا تأسى بالنبي الكريم، فعاد ليحدثنا عن تجربته الذاتية، ويروي مشاعره أمام الحضرة العُلوية ابتغاء تغيير هذا العالم.

على أن المشاهدة ليست مجرد متعة ذاتية عند النبى، بل هى تلقٍّ مباشر من الحق تعالى لرسالة يتعين على النبى أن يعود بعد تلقيها لإبلاغها لأمته .

أ . د/محمد سعيد جمال الدين



الهوامش:

(١) المعجم الوسيط.

(٢) سيد قطب، فى ظلال القرآن ٤: ٢٢١٠.

(٣) ابن هشام، السيرة النبوية ١: ٤١٦.

(٤) راجع فى حديث المعراج: صحيح مسلم ص ١٤٥ ؛ وصحيح البخارى ص ٤- ١٣٣ ؛ ومسند الإمام أحمد، ص ٢٥٧، ٢٠٩، ٣١٠ ؛ والسنن للترمذى ص ٥، ٣٠٠ وما بعدها ؛ وسيرة ابن هشام ٢: ٢- ٣٦ ؛ والشفاء للقاضى عياض ١- ٢٣٢.

(٥) الشيخ الطبرسي، مجمع البيان، ٦: ٤٠٦ وما بعدها.

(٦) رواه ابن ماجه فى باب "الأدب.

(٧) كتاب المعراج للقشيرى، ص ١٢٩- ١٣٥.

(٨) ضيا بك، خرابات، ص ٢٨٣.

(٩) طبع مصر ١٩٣٤م، ص ١٤٧- ١٥١.

(١٠) راجع، رجاء عبد المنعم جبر، رحلة الروح بين ابن سينا وسنائى ودانتى، ص ١٩.

(١١) ترجمها إلى العربية بديع محمد جمعة، ونشرها بالقاهرة سنة ١٩٧٥.

(١٢) اعتمدنا فى هذا العرض على ما قدمه اسين بلاثيوس فى كتابه: أثر الإسلام فى الكوميديا الإلهية، وقد ترجمه إلى العربية الأستاذ جلال مظهر، ونشره بالقاهرة سنة ١٩٨٠م، انظر ص ٥٦- ٥٧؛ كما نشر مقتطفات مبتسرة منه أيضاً الدكتور على حسن عبد القادر، فى مقدمته لكتاب المعراج للقشيرى، ص١٢- ١٣ تلخيصاً للكتاب المذكور.

(١٣) راجع الدراسة التى كتبها عبد الحميد مدكور فى مقدمة الجزء الثانى من مدارج السالكين، ص ١٢ – ٣١.

(١٤) راجع: التنبيهات والإشارات لابن سينا، ص ١٥٤- ١٥٥.

(١٥) راجع، محمد السعيد جمال الدين، الأدب المقارن... ص ٨٧ وما بعدها.

(١٦) راجع: رسالة الخلود، الترجمة العربية، ص ٨١ وما بعدها.

المصادر والمراجع:

١- رجاء عبد المنعم جبر، رحلة الروح بين ابن سيناء وسنائى ودانتى، طبع مصر ١٩٧٥م.

٢- سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت ١٩٧٧م.

٣- ابن سينا، التنبيهات والإشارات، طبع طهران ١٣٢٩.

٤- ابن سينا، حى بن يقظان، ضمن كتاب: حى ابن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردى، تحقيق أحمد أمين، مصر ١٩٥٩م.

٥- ضيا بك، خرابات، القسطنطينية ١٢٩١هـ.

٦- الطبرسى، فضل، مجمع البيان، صيدا ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.

٧- ابن عباس، عبد الله، معراج ابن عباس، تحقيق عبد الهادى راضى، القاهرة ١٣٧٥هـ.

٨- الغزالى، محمد بن حامد (الإمام)، الجواهر الغوالى من رسائل حجة الإسلام الغزالى، مصر ١٩٣٧.

٩- القشيرى، أبو القاسم عبد الكريم، كتاب المعراج، تحقيق الدكتور على حسن عبد القادر، مصر ١٩٦٤م.

١٠- ابن قيّم الجوزية، مدارج السالكين، الجزء الثالث تقديم وتحقيق الدكتور عبد الحميد عبد المنعم مدكور ومراجعة الدكتور حسن محمود الشافعى، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٩٦.

١١- محمد إقبال، رسالة الخلود (جاويد نامه)، ترجمة محمد السعيد جمال الدين، مكتبة الشروق الدولية، ط٢، مصر ٢٠٠٧م.

١٢- محمد السعيد جمال الدين، الأدب المقارن : دراسات تطبيقية فى الأدبين العربى والفارسى، مصر ٢٠٠٣م.

١٣- محمد متولى الشعراوى، الإسراء والمعراج، مصر ١٩٧٣م.

١٤- العطار، فريد الدين، منطق الطير، ترجمة الدكتور بديع محمد جمعة، مصر ١٩٧٥م.

١٥- ابن هشام، أبو محمد بن عبد الملك: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السّقا وآخرون، مصر ١٣٥٥هـ.



المعــرفــة

أ- معنى المعرفة والعارف:

المعرفة ـ فى الاصطلاح ـ تعنى "إدراك الشىء على ما هو عليه، وهى مسبوقة بجهل، بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف"[1].

وتقال للإدراك المسبوق بالعدم، ولثانى الإدراكين إذا تخللهما عدم، ولإدراك الجزئى، ولإدراك البسيط، والعلم يقال لحصول صورة الشىء عند العقل، وللاعتقاد الجازم، المطابق الثابت، ولإدراك الكلى، ولإدراك المركب. والمعرفة قد تقال فيما تدرك آثاره، وإن لم تدرك ذاته. والعلم لا يقال إلا فيما أدرك ذاته. والمعرفة تقال فيما لا يعرف إلا كونه موجودًا فقط.

والعلم أصله أن يقال فيما يعرف وجوده وجنسه وكيفيته وعلته. والمعرفة تقال فيما يتوصل إليه بتفكر وتدبر. والعلم قد يقال فى ذلك وفى غيره[2].

وقد تناول الصوفية بالدراسة التفرقة بين العلم والمعرفة، فمنهم من سوى بينهما، ومنهم من فرق بينهما.

فالقشيرى ـ مثلاً ـ يذهب إلى أن المعرفة هى العلم، فكل علم معرفة، وكل معرفة علم، وكل عالم بالله تعالى عارف، وكل عارف عالم[3].

ويرى "الهجويرى" أن علماء الأصول لم يفرقوا بين العلم والمعرفة، وقالوا إن كليهما سواء، غير أنهم قالوا: يجوز أن يقال للحق تعالى عالمًا، ولا يجوز أن يقال عارفًا، لعدم التوافق. "أما مشايخ هذه الطريقة ـ رضى الله عنهم ـ فهم يسمون العلم المقرون بالمعاملة والحال ـ وهو العلم الذى يعبر عن أحوالهم ـ بالمعرفة. ويسمون العلم المجرد من المعنى والخالى من المعاملة علمًا، ويسمون العالم به عالمًا، ومن يكون عالمًا بمعنى الشيء وحقيقته يسمونه عارفًا، ولذلك فإن أهل هذه الطائفة حين يريدون الاستخفاف بأقرانهم يسمونهم علماء، وهذا يبدو للعوام منكرًا، وليس مرادهم ذمهم بحصول العلم، بل مرادهم ذمهم بترك المعاملة، لأن

العالم قائم بنفسه، والعارف قائم بربه"(٤).

أما "ابن القيم" فيفرق بين "العلم" و"المعرفة" من حيث اللفظ والمعنى، أما اللفظ: ففعل "المعرفة" يقع على مفعول واحد، وأما فعل "العلم" فيقتضى مفعولين، وإن وقع على مفعول واحد، كان بمعنى المعرفة، كقوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾ (الأنفال: ٦٠).

وأما الفرق المعنوى فمن وجوه:

أحدها: أن "المعرفة" تتعلق بذات الشىء. و"العلم" يتعلق بأحواله، فتقول: عرفت أباك وعلمته صالحًا عالمًا. ولذلك جاء الأمر فى القرآن الكريم بالعلم دون المعرفة، كقوله تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (محمد: ١٩)، وقوله سبحانه: ﴿ ٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ (المائدة: ٩٨)، وقوله جل شأنه: ﴿ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَآ أُنزِلَ بِعِلْمِ ٱللَّهِ ﴾ (هود: ١٤).

فالمعرفة، حضور صورة الشىء ومثاله العلمى فى النفس. والعلم، حضور أحواله وصفاته، ونسبتها إليه. فالمعرفة تشبه التصور، والعلم يشبه التصديق.

ثانيها: أن المعرفة - فى الغالب - تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه. فإذا أدركه قيل: عرفه، أو تكون لما وصف له بصفات، قامت فى نفسه، فإذا رآه وعلم أنه الموصوف بها، قيل: عرفه، قال الله تعالى: ﴿ وَجَآءَ إِخْوَةُ يُوسُفَ فَدَخَلُواْ عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُۥ مُنكِرُونَ ﴾ (يوسف: ٥٨)، وقال سبحانه: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ﴾ (الأنعام: ٢٠) لما كانت صفاته معلومة عندهم، فرأوه: عرفوه بتلك الصفات. وفى الحديث الصحيح: "إن الله تعالى يقول لآخر أهل الجنة دخولاً: أتعرف الزمان الذى كنت فيه؟ فيقول: نعم، فيقول: تمن. فيتمنى على ربه"، وقال تعالى: ﴿ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ ﴾ (البقرة: ٨٩). فالمعرفة: تشبه الذكر للشىء، وهو حضور ما كان غائبًا عن الذكر، ولهذا كان ضد المعرفة: الإنكار، وضد العلم: الجهل. قال سبحانه: ﴿ يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا ﴾ (النحل: ٨٣) ويقال: عرف الحق فأقر به، وعرفه.

ثالثها: أن المعرفة تفيد تمييز المعروف عن غيره، و"العلم" يفيد تمييز ما يوصف به من غيره. وهذا الفرق غير الأول، فإن ذاك يرجع إلى إدراك الذات، وإدراك صفاتها. وهذا يرجع إلى تخليص الذات من غيرها،

وتخليص صفاتها من صفات غيرها.

رابعها: أنه لو قال إنسان: علمت زيدًا، فإنه لا يفيد المخاطب شيئًا، لأنه ينتظر أن يخبره على أى حال علمه؟ فإن قال: علمته كريمًا أو شجاعًا، حصلت له الفائدة وإذا قال إنسان: عرفت زيدًا، استفاد المخاطب أنه أثبته وميزه عن غيره، ولم يبق المخاطب منتظرًا لشيء آخر. وهذا الفرق - فى الواقع - إيضاح للفرق الذى قبله.

خامسها: أن "المعرفة" علم بعين الشيء مفصلاً عما سواه، بخلاف "العلم" فإنه قد يتعلق بالشيء مجملاً. وهذا يشبه فرق "الهروى" صاحب المنازل، فإنه قال: "المعرفة إحاطة بعين الشيء كما هو"، وعلى هذا الحد: فلا يتصور أن يعرف الله ألبتة، ويستحيل عليه هذا الباب بالكلية، فإن الله - سبحانه - لا يحاط به علمًا، ولا معرفة، ولا رؤية، فهو أكبر من ذلك وأجل وأعظم، قال تعالى: ﴿ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾، بل حقيقة هذا الحد: انتفاء تعلق المعرفة بأكبر المخلوقات حتى بأصغرها، وهو الشمس والقمر، بل لا يصح أن يعرف أحد نفسه وذاته ألبتة[٥].

والفرق بين "العلم" و"المعرفة" عند أهل التصوف: أن "المعرفة" عندهم هى العلم الذى يقوم العالم بموجبه ومقتضاه. فلا يطلقون المعرفة على مدلول العلم وحده، بل لا يصفون بالمعرفة إلا من كان عالمًا بالله، وبالطريق الموصل إلى الله، وبآفاتها وقواطعها، وله حال مع الله تشهد له بالمعرفة.

فالعارف عندهم من عرف الله سبحانه وصفاته وأفعاله، ثم صدق الله فى معاملته، ثم أخلص له فى قصوده ونياته، ثم انسلخ من أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم تطهر من أوساخه وأدرانه ومخالفاته، ثم صبر على أحكام الله فى نعمه وبلياته، ثم دعا إليه على بصيرة بدينة وآياته، ثم جرد الدعوة إليه وحده بما جاء به رسوله، ولم يَشُبْهَا بآراء الرجاء وأذواقهم ومواجيدهم ومقاييسهم ومعقولاتهم. فهذا الذى يستحق اسم العارف[٦].

والعالم هو الذى أطلعه الله تعالى على معرفته علمًا وبيانًا وحجة وبرهانًا بطريق العقل والدلائل العقلية والنقلية. والعارف من أشهده الله ذاته وصفاته وأفعاله بطريق الكشف وأطلعه على معرفته بالذوق والوجدان[٧].

والمعرفة الصحيحة تقطع من القلب العلائق كلها، وتعلقه بمعروفه وهو الله

سبحانه، فلا يبقى فيه علاقة بغيره. ولا تمر العلائق به إلا وهى مجتازة لا تمر مرور استيطان[8].

والمعرفة الصحيحة هى روح العلم، والحال الصحيح هو روح العمل المستقيم. فالعلم الصحيح، والعمل المستقيم هما ميزان المعرفة الصحيحة، والحال الصحيح، وهما كالبدنين لروحيهما[9].

ويذكر (الكلاباذى) أقوالاً لبعض الصوفية تتحدث عن الفرق بين العلم والمعرفة، فقد قال بعضهم إن تبين الأشياء على الظاهر علم، وتبينها على استكشاف بواطنها معرفة، وأن الله تعالى أباح العلم للعامة، وخص أولياءه بالمعرفة، وأن المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها، والعلم علم الأشياء بحقائقها، وقد تشعر هذه العبارة الأخيرة بأن المعرفة تتصل بما يدرك بالحواس من الجزئيات، وأن العلم متعلق بالمفاهيم الكلية والنظر العقلى.

ويتحدث الفيلسوف (ابن سينا) عن ماهية الزاهد والعابد والعارف فيقول:

المعْرِض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخَص باسم الزاهد، والمواظب على نقل العبادات: من القيام والصيام ونحوها، يخص باسم العابد. والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديمًا لشروق نور الحق فى سره يخص باسم العارف. وقد يتركب بعض هذه مع بعض[10].

والعارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه وتعبده له فقط، ولأنه مستحق للعبادة، ولأنها نسبة شريفة إليه، لا لرغبة أو رهبة[11].

و"الزهد عند العارف تنزّه ما، عما يشغل سره عن الحق، وتكبّر عن كل شىء غير الحق.. والعبادة عند العارف رياضة ما، لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة، ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق، فتصير مسالمة للسر الباطن، حينما يستجلى الحق لا تنازعه، فيخلص السر إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر، بكليته منخرطًا فى سلك القدس"[12].

فالعارف خازن من خزان الله تعالى، وهو يتناول عن الله، ويمسك لله، ويعطى لله[13]. وللعارف الحقيقى آدابٌ ينبغى أن يتحلى بها، منها:

١- أن يقر الأشياء فى محلها، ويسير معها على سيرها، فكل ما أبرزته القدرة فهو فى غاية الكمال والإتقان، إن العارف

لا ينكر شيئًا، ولا يجهل شيئًا، وقد قال بعض العارفين: ليس فى الإمكان أبدع مما كان.

٢- والأدب الثانى من آداب الحضرة القدسية، ترك الرعونات؛ فمن آداب العارف أن يكون كامل العقل، ثاقب الذهن. ومن علامة العقل انتهاز الفرصة فى العمل، ومبادرة العمر من غير تسويف ولا أمل، فالرسول ﷺ يقول: **«الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأمانى»**. فإحالة الإنسان العمل وتأخيره إلى وقت آخر يكون فيه فارغ القلب أو القالب من علامة الرعونة والحمق، وهو غرور. «نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس، الصحة والفراغ».

٣- والأدب الثالث: إقامة العارف حيث أقامه الله؛ فمن آداب العارف الاكتفاء بعلم الله والاستغناء به عما سواه، فإذا أقامه الله تعالى فى حال من الأحوال فلا يستحقرها ويطلب الخروج منها إلى حال أخرى، يقول سبحانه: ﴿ وَقُل رَّبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ ﴾ (الإسراء:٨٠).

٤- والأدب الرابع: هو رفع الهمة عن الأكوان ودوام الترقى فى مقامات العرفان.

٥- والأدب الخامس: هو ترك الطلب من حيث هو. فالسكوت تحت مجارى الأقدار أفضل عند العارفين من التضرع والابتهال.

٦- والأدب السادس: هو التسليم والرضا بما يجرى به القدر والقضاء؛ وحقيقة الرضا: تلقى المهالك بوجه ضاحك. وحقيقة التسليم: استواء النقمة والنعيم، بحيث لا يحتار فى أيهما يقيم.

٧- والأدب السابع: هو دوام المراقبة ومواصلة المشاهدة؛ فمن آداب العارف ألا يستغرب شيئًا من تجليات الحق، ولا يتعجب من شىء منها، كائنة ما كانت، جلالية أو جمالية.

٨- والأدب الثامن: هو أن يكون تصرفه بالله ولله من الله وإلى الله؛ فالحاصل أن تصرفات العارف كلها بالله عز وجل(١٤).

ويفرق "ابن عجيبة" بين "العارف" و"الفانى"، فهو يرى أن "العارف" يثبت الأشياء بالله، و"الفانى" لا يثبت شيئًا سوى الله، وأن العارف يقرر القدرة والحكمة، والفانى لا يرى فيه إلا الحق، فيقول: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله فيه إلا القدرة،

وأن العارف يرى الحق فى الخلق، كقول بعضهم: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله. والعارف فى مقام البقاء، والفانى مجذوب فى مقام الفناء. والفانى سائر، والعارف متمكن واصل، ومن أحب الله لم يؤثر عليه شيئًا من حظوظه وهو نفسه، ولو كان فيه حتف أنفه. فالمعرفة أعلى المقامات، وقبلها الفناء[١٥].

وللعارفين مقامات ودرجات يختصون بها دون غيرهم فى حياتهم الدنيا فكأنهم قد خلعوا أبدانهم وتجردوا منها ذاهبين إلى عالم القدس، "ولهم أمور خفية فيهم، وأمور ظاهرة عنهم، يستنكرها من ينكرها، ويستكبرها من يعرفها"[١٦].

ومن هنا تحسن مجالستهم، وتطيب عشرتهم، فإن هذه المجالسة تدعو من يجالسهم من ست إلى ست: "من الشك إلى اليقين، ومن الرياء إلى الإخلاص، ومن الغفلة إلى الذكر، ومن الرغبة فى الدنيا إلى الرغبة فى الآخرة، ومن الكبر إلى التواضع، ومن سوء الطوية إلى النصيحة"[١٧].

وأول مقام فى المعرفة - كما يقول سهل بن عبد الله التسترى - "أن يعطى العبد يقينًا فى سره تسكن به جوارحه، وتوكلاً فى جوارحه يسلم به فى دنياه، وحياة فى قلبه يفوز بها فى عقباه"[١٨].

ويمكن القول بأننا لا نجد تعريفًا موحدًا للمعرفة عند الصوفية، بل اختلفت التعريفات عندهم باختلاف النظرة إلى الأمور، ولعل السبب فى هذا أن التصوف تجربة مباشرة ذاتية، ومن ثم فكل واحد منهم يعرفها بحسب ما يجده فى تجربته، وقد تتشابه التجارب وقد لا تتشابه ومن ثم تتخذ المعرفة الصوفية أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التى تتحقق فيها النفس.

ولعل أول من تكلم فى المعرفة الصوفية هو "معروف الكرخى" المتوفى فى سنة ٢٠٠هجريًا وهو من أوائل الصوفية[١٩]، فهو من صوفية المائة الثانية من الهجرة.

ب - أساس المعرفة وصفاتها:

يمكن القول بأن الأساس الذى بنى عليه الصوفية نظريتهم فى المعرفة والفناء، والتوحيد، هو "الميثاق" الوارد فى قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

فالميثاق هو أساس المعرفة، بحسب ما

نتجده عند أهل التصوف في الإسلام. وفكرة الميثاق يشير إليها القرآن الكريم في كثير من آياته، ولكن الآية المعنية في هذا الصدد هي الآية التي ذكرناها هنا. وهذه المعرفة تتصل بالتجربة أكثر من اتصالها بالفكر والنظر والتأمل.

ولهذا اللون من المعرفة الخاصة يعزو الصوفية صفات معينة:

أولى تلك الصفات: أنها مباشرة وليست عن طريق وسائط عادية من وسائل التعليم المعروفة، فالصوفي لم يتلقها عن النقل والسماع، أو التعليم النظري، وإنما توصل إليها بالتجربة المباشرة، وتكاد تقول إن الصوفي هنا قد وجد لا قد علم، ولا يعني ذلك بالضرورة أن الصوفي في هذا يتلقى وحيًا مثل الأنبياء.

أما الصفة الثانية لهذه المعرفة، فهي أنها متجددة، ومن ثم فهي متغيرة؛ الأمر الذي يدل على أن هذه المعرفة تعكس نظر الصوفي أكثر مما تصور الحقيقة في كمالها وتمامها. ومن أجل هذا نجد الصوفية يقرون بالعجز التام عن اكتناه واستيعاب الحقيقة الإلهية، وأنه في نفسه أجل معرفة وأتمها، ولهذا أجاب "ذو النون" عن السؤال: كيف عرفت الله؟: "عرفت الله بالله، وعرفت ما سوى الله برسول الله"[٢٠].

ويذكر "ابن القيم" علامة المعرفة وأماراتها فيقول: "من أمارات المعرفة بالله: حصول الهيبة منه، وهي توجب السكون، وأنس القلب بالله، وإحساس القلب بقربه من الله.. وليس لعارف علاقة، ولا محب شكوى، ولا لعبد دعوى ولا لخائف قرار، ولا لأحد من الله فرار ومن كان بالله أعرف كان له أخوف.

ومن عرف الله ضاقت عليه الدنيا بسعتها، ومن عرف الله اتسع عليه كل ضيق، فإنه يضيق عليه كل مكان لا يساعد فيه على شأنه ومطلوبه، ويتسع عليه ما ضاق على غيره، لأنه ليس فيه، ولا هو مساكن له بقلبه، فقلبه غير محبوس فيه. ومن عرف الله صفا له العيش، فطابت له الحياة، وهابه كل شيء، وذهب عنه خوف المخلوقين، وأنس بالله، وقرت عينه بالله، وقرت عينه بالموت، وقرت به كل عين. ومن لم يعرف الله تقطع قلبه على الدنيا حسرات. ومن عرف الله لم يبق له رغبة فيما سواه. ومن عرف الله أحبه على قدر معرفته به، وخافه ورجاه، وتوكل عليه، وأناب إليه، ولهج بذكره، واشتاق إلى لقائه، واستحيا

منه، وأجلّه وعظمه على قدر معرفته به. وعلامة العارف أن يكون قلبه مرآة إذا نظر فيها الغيب الذى دُعي إلى الإيمان به، فعلى قدر جلاء تلك المرآة يتراءى فيها الله سبحانه، والدار الآخرة، والجنة والنار، والملائكة والرُسل صلوات الله وسلامه عليهم.

ومن علامات المعرفة: أن يبدو لك الشاهد، وتفنى الشواهد، وتنحل العلائق، وتنقطع العوائق، وتجلس بين يدى الرب تعالى، وتقوم وتضطجع على التأهب للقائه، كما يجلس الذى شدّ أحماله وأزمع السفر"[٢١].

ومن علامات العارف أنه لا يطالب، ولا يخاصم، ولا يعاتب، ولا يرى له على أحد فضلاً، ولا يرى له على أحد حقًا. ومن علاماته أنه لا يأسف على فائت، ولا يفرح بآت؛ لأنه ينظر إلى الأشياء بعين الفناء والزوال؛ لأنها فى الحقيقة كالظلال والخيال. قال "الجنيد": لا يكون العارف عارفًا حتى يكون كالأرض يطؤها البر والفاجر، وكالسحاب يظل كل شيء والمطر يسقى ما يحب وما لا يحب..

ومن علامات العارف أن يعتزل الخلق بينه وبين الله، حتى كأنهم أموات لا يملكون له ضرًا ولا نفعًا، ولا موتًا ولا حياة ولا نشورًا؛ ويعتزل نفسه بينه وبين الخلق، حتى يكون بينهم بلا نفس.

ومن علامات العارف أنه يستأنس بربه، مستوحش ممن يقطعه عنه وقال "ذو النون": علامة العارف ثلاثة: لا يطفئ نور معرفته نور ورعه. ولا يعتقد باطنًا من العلم ينقضه عليه ظاهر من الحكم. ولا تحمله كثرة نعم الله على هتك أستار الله[٢٢].

ذلك هو أساس المعرفة لدى الصوفية، وبعض صفاتها، وكذلك بعض صفات العارف.

وننتقل الآن إلى نقطة أخرى، ألا وهى أنواع المعرفة الصوفية.

جـ- أنواع المعرفة والعلم:

نستطيع القول بأن هناك أنواعًا أربعة للمعرفة:

١- معرفة أصلية خلال لقاء سابق مع الله فيه ثبت الإقرار بالربوبية.

٢- معرفة مكتسبة نظريًا أو عقليًا، فيها يتوصل من الآثار إلى معرفة المؤثر.

٣- معرفة دينية أو تقليدية ترتبط

بالشريعة أو الدين الموحى به من حيث التكاليف.

٤- معرفة مباشرة مؤسسة على التجربة، وهى فى الواقع ليست إلا محاولة استعادة الشعور باللقاء السابق يوم الميثاق، باستدامة الإحساس بحضور الله وقيامه عز وجل على خلقه، تصديقًا لقوله سبحانه: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآيِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ (الرعد٣٣)، ووفاء بالميثاق نفسه الذى قصد منه إثبات الربوبية والإقرار بها. وباستدامة الشعور بقرب الله وحضوره يستقيم العبد، فلا يصدر منه - وهو يعلم أنه بين يدى الله - إلا ما يقتضيه جلال هذا الحضور وروعته.

ولقد أشار "القاشانى" إلى ذلك صراحة عندما قال: إن ما يقصد بالمعرفة هو أن تعرف شخصًا كانت بينك وبينه علاقة من قبل فبعض الصديقين يحملهم لطف الله عز وجل إلى حضرته فيرونه بعد رؤيتهم إياه فى يوم الميثاق"[٢٣].

ويقسم "محمد بن الفضل البلخى" العلوم إلى ثلاثة أنواع: علم من الله، وعلم مع الله، وعلم بالله، أما العلم من الله فهو علم الشريعة وهو أمر وتكليف منه لنا؛ وأما العلم مع الله فهو علم مقامات طريق الحق، وبيان درجات الأولياء. والعلم بالله هو علم المعرفة الذى عرفه به جميع أوليائه. والمعرفة لا تصح بدون قبول الشريعة، وممارسة الشريعة لا تستقيم بغير إظهار المقامات [٢٤].

ويقسم بعض شيوخ الصوفية "المعرفة" إلى معرفتين: معرفة حق، ومعرفة حقيقة. أما معرفة الحق فهى إثبات وحدانية الله تعالى، على ما أبرز من الصفات. وأما معرفة الحقيقة فهى معرفة العارف بعجزه عن الإدراك، لامتناع الصمدية وتحقق الربوبية عن الإحاطة. وقد سئل "الجنيد" عن المعرفة فقال: هى تردد السر بين تعظيم الحق عن الإحاطة، وإجلاله عن الدرك. وقد سئل عن المعرفة فقال:

"أن تعلم أن ما تصور فى قلبك فالحق بخلافه"[٢٥].

ويقسم "الجنيد" المعرفة إلى معرفتين: معرفة تعرّف، ومعرفة تعريف. أما التعرف فهو أن يعرفهم الله عز وجل نفسه، ويعرفهم الأشياء به، وأما التعريف فهو أن يُريهم قدرته فى الآفاق والأنفس، ثم يحدث فيهم لطفًا: تدلهم الأشياء على أن لها صانعًا؛ وهذه معرفة عامة المؤمنين، والأولى معرفة الخواص. وكل لم يعرفه

فى الحقيقة إلا به[٣٦].

كما يرى "الهجويرى" أن معرفة الله تعالى على نوعين: أحدهما: علم، والآخر حال؛ وأن المعرفة العلمية هى قادة جميع خيرات الدنيا والآخرة. وأهم الأشياء للعبد فى جميع الأوقات والأحوال معرفة الله جل جلاله فالمعرفة حياة القلب بالحق، وإعراض السر عما سوى الحق، وقيمة كل امرئ بمعرفته، ومن لا معرفة له لا قيمة له. "فالناس من علماء وفقهاء وغيرهم سموا صحة العلم بالله: المعرفة ومشايخ هذه الطائفة سموا صحة الحال بالله: المعرفة[٣٧].

لكن ما وسيلة الصوفية إلى المعرفة التى تحدثنا عنها؟

د- وسيلة المعرفة:

يعتقد الباحثون فى مجال التصوف أن "الوجدان" **Intuition** أو البصيرة **Insight** أو الحدس هو أداة ووسيلة المعرفة عند الصوفية، ولكن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة غير مقصورة على أداة واحدة أو طاقة أو ملكة واحدة عند الصوفى، وعلى الرغم من التسليم مع المتصوفة بأن المعرفة تخضع للفضل الإلهى قبل كل شىء، فإنها لا تتخذ الوجدان وحده، أو البصيرة وحدها، أو العقل وحده وسيلة لمعرفتهم. إن المعرفة هى حصيلة مجموع الطاقات البشرية كلها، من روحية وعقلية وإرادية، وهى فى جملتها مغامرة تتطلب تمهيدًا نفسيًا شاملاً عن طريق الرياضات والزهد والمران الروحى المستمر والدربة العقلية الخاضعة لهذا النطاق الروحى الذى يترجم عن المستوى الذى وصل إليه نضج الصوفى، ومن هنا فإن جميع الفضائل الصوفية تندرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل، على تباين درجاتها وتعدد مراحلها.

فالكيان البشرى كله مجند لينال تلك المعرفة: فيبذل ماله ونفسه وروحه وعقله من أجل تلك المعرفة. فالصوفية يطرحون أنفسهم بين يدى الله عز وجل، يقول بعض المتصوفة "أما العارف الذى طلب معرفة الله وقربه فإنه بذل ماله فأخرجه، ثم نفسه فباعها، ثم روحه فأباحها، فلو لم تكن جنة ولا نار لما مال ولا زال ولا فتر"[٣٨].

هـ- المعرفة والكشف:

قلنا إن المعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب المراحل أو الأشكال أو الأحوال التى تتحقق فيها النفس. فهم

يقسمون أشكال المعرفة إلى ثلاثة أنواع: المكاشفة، والتجلي، والمشاهدة؛ وهذه الأشكال الثلاثة وإن كانت متميزة من ناحية الكيف، فإنها تختلط مع بعضه البعض؛ فقد يوجد فى العبد اثنان منها فى وقت واحد وفى مقام واحد[٢٩].

والكشف فى اللغة هو: رفع الحجاب، وفى الاصطلاح هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا[٣٠].

ويتحدث "الغزالى" عما يسميه "علم طريق الآخرة"، فيقسمه إلى قسمين: علم مكاشفة، وعلم معاملة. أما علم المكاشفة فهو علم الباطن، وذلك غاية العلوم، فقد قال بعض العارفين: من لم يكن له نصيب من هذا العلم أخاف عليه سوء الخاتمة، وأدنى نصيب منه التصديق به وتسليمه لأهله. وقال آخر: من كان فيه خصلتان لم يفتح له بشىء من هذا العلم: بدعة أو كبر" ومن كان محبًا للدنيا أو مصرًا على هوى لم يتحقق به، وقد يتحقق بسائر العلوم، وأقل عقوبة من ينكره أنه لا يذوق منه شيئًا.

وهو علم الصديقين، والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها فيتوهم لها معانى مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله، وبحكمته فى خلق الدنيا والآخرة، ووجه ترتيبه للآخرة على الدنيا، والمعرفة بمعنى النبوة والنبى، ومعنى الوحى، ومعنى الشيطان، ومعنى لفظ الملائكة والشياطين، وكيفية معاداة الشياطين للإنسان، وكيفية ظهور الملك للأنبياء، وكيفية وصول الوحى إليهم، والمعرفة بملكوت السموات والأرض، ومعرفة القلب وكيفية تصادم جنود الملائكة والشياطين فيه، ومعرفة الفرق بين لمة الملك ولمة الشيطان، ومعرفة الآخرة والجنة والنار، وعذاب القبر، والصراط، والميزان، والحساب، ومعنى قوله تعالى: ﴿ ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا ﴾ (الإسراء: ١٤). ومعنى قوله سبحانه: ﴿ وَإِنَّ ٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ لَهِىَ ٱلْحَيَوَانُ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ ﴾ (العنكبوت: ٦٤)، ومعنى لقاء الله عز وجل، والنظر إلى وجهه الكريم، ومعنى القرب منه والنزول فى جواره،

ومعنى حصول السعادة بمرافقة الملأ الأعلى، ومقارنة الملائكة والنبيين، ومعنى تفاوت درجات أهل الجنان حتى يرى بعضهم البعض، كما يرى الكوكب الدرى فى جوف السماء إلى غير ذلك مما يطول تفصيله.

وللناس فى معانى هذه الأمور بعد التصديق بأصولها مقامات شتى؛ فبعضهم يرى أن جميع ذلك أمثلة، وأن الذى أعدّه الله لعباده الصالحين ما لا عين رأت، ولا أُذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، وأنه ليس مع الخلق من الجنة إلا الأسماء والصفات.

وبعضهم يرى أن بعضها أمثلة وبعضها يوافق حقائقها المفهومة من ألفاظها؛ وكذا يرى بعضهم أن منتهى معرفة الله عز وجل الاعتراف بالعجز عن معرفته؛ وبعضهم يدعى أمورًا عظيمة فى المعرفة بالله عز وجل.

وبعضهم يقول إن حد معرفة الله تعالى ما انتهى إليه اعتقاد جميع العوام؛ وهو أنه موجود عالم، قادر، سميع، بصير، متكلم.

فالمقصود بعلم المكاشفة أن يرتفع الغطاء حتى تتضح له جلية الحق فى هذه الأمور اتضاحًا يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه، وهذا ممكن فى جوهر الإنسان لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا.

ويقصد بعلم الآخرة، العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكف عن الشهوات، والاقتداء بالأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم فى جميع أحوالهم، فبقدر ما ينجلى من القلب ويحاذى به شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه ولا سبيل إليه إلا بالرياضة، وبالعلم والتعليم، وهذه هى العلوم التى لا تُسطر فى الكتب، ولا يتحدث من أنعم الله عليه بشىء منها إلا مع أهله، وهو المشارك فيه على سبيل المذاكرة وبطريق الأسرار، وهذا هو العلم الخفى الذى أراده صلى الله عليه وسلم بقوله: «**إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى، فإذا نطقوا به لم يجهله إلا أهل الاغترار بالله تعالى، فلا تحقروا عالمًا آتاه الله تعالى علمًا منه، فإن الله عز وجل لم يحقره إذا آتاه إياه**» "رواه أبو عبد الرحمن السلمى فى الأربعين له فى التصوف، من

حديث أبى هريرة بإسناد ضعيف".

وأما علم المعاملة، فهو علم أحوال القلب، ومنها ما يُحمد كالصبر والشكر والخوف والرجاء، ومنها ما يذم كخوف الفقر وسخط المقدور والغل والحقد: فهذه وأمثالها من صفات القلب مغارس الفواحش، وأضدادها، وهى الأخلاق المحمودة - منبع الطاعات والقربات. فالعلم بحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها وثمراتها وعلاجها هو علم الآخرة، وهو فرض عين فى فتوى علماء الآخرة"[31].

ومعرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أُشير إليه فى علم المكاشفة، فلا يحصل من علم الكلام، بل يكاد أن يكون الكلام حجابًا عليه ومانعًا منه، وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التى جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية[32]، حيث قال سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

و- نماذج من تعاريف الصوفية للمعرفة:

يقول عبد الله بن المبارك: "المعرفة أن لا تتعجب من شىء".

ويقول ذو النون المصرى: حقيقة المعرفة" إطلاع الخلق على الأسرار بمواصلة لطائف الأنوار.

ويقول "الشبلى": "المعرفة دوام الحيرة"، "العجز عن المعرفة معرفة".

ويقول "أبو يزيد البسطامى": "المعرفة: أن تعرف أن حركات الخلق وسكناتهم بالله".

ويقول "محمد بن واسع": "من عرف الله قل كلامه ودام تحيّره".

ويقول "أبو بكر الواسطى": "من عرف الله انقطع، بل خرس وانقمع"[33].

وبعد، فهذه هى معرفة الصوفية وأساسها وصفاتها، وصفات العارف وآدابه، والفرق بين العلم والمعرفة، والعالم والعارف، وأنواع المعرفة وأقسامها وأشكالها، ووسيلتها، وصلتها بالكشف، مع إيراد نماذج متعددة لتعريفات الصوفية للمعرفة.

أ. د/ محفوظ عزام

الهوامش:

(١) الجرجانى: التعريفات، مكتبة ومطبعة البابى الحلبى وأولاده، مصر، سنة ١٩٣٨م، ص١٩٧.

(٢) أبو البقاء: الكليات - معجم فى المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة - بيروت سنة ١٩٩٢م، ص٨٦٨.

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية - فى علم التصوف - تحقيق معروف زريق وعلى عبد الحميد بلطة جى، دار الخير، بيروت سنة ١٩٩١م، ص٣١١.

(٤) الهجويرى: كشف المحجوب - دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادى قنديل، القاهرة سنة ١٩٧٤م، ص٦٢٦.

(٥) ابن القيم: مدارج السالكين - بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار إحياء الكتب العربية - الحلبى جـ٣، ص٣٥١،٣٥٢.

(٦) المرجع السابق، جـ٣، ص٣٥٢.

(٧) الأملى (حيدر بن على العلوى): رسالة تحقيق النبوة، ملحقة بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذى، ص٥٠٣-٥٠٤.

(٨) ابن القيم: مدارج السالكين، جـ٣، ص٣٥٤.

(٩) المرجع السابق، جـ٢، ص١٠٥.

(١٠) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصويف، ص٨٢.

(١١) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات - القسم الثالث - ما بعد الطبيعة، ص٢٢٥.

(١٢) المرجع السابق، ص٦٧.

(١٣) الحكيم الترمذى: ختم الأولياء، ص٧٢.

(١٤) ابن عجيبة: إيقاظ الهمم فى شرح الحكم، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف - القاهرة، ص٨٦،١٠٢.

(١٥) المرجع السابق، ص٣٧١.

(١٦) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثالث، ص٢٢٥.

(١٧) ابن القيم: مدارج السالكين، جـ٢، ص٣٦١.

(١٨) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٦٥.

(١٩) العبد (د. عبد اللطيف): التصوف فى الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة سنة١٩٨٦م، ص١٣٢.

(٢٠) نفس المرجع السابق.

(٢١) جعفر (د. محمد كمال): التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا، دار الكتب الجامعية، سنة١٩٧٠م، ص١٨٧، ٢٠٠، ٢٠١.

(٢٢) المرجع السابق، ص٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨.

(٢٣) القاشانى: كشف الوجوه الغر على هامش ديوان ابن الفارض، طبعة أولى سنة١٣١٩هـ، ص١٠، ١١.

(٢٤) الهجويرى: كشف المحجوب، ص٢١٠-٢١١.

(٢٥) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص١٥٨.

(٢٦) المرجع السابق، ص٧٩.

(٢٧) الهجويرى: كشف المحجوب، ص٥٠٩.

(٢٨) أبو نعيم: حلية الأولياء، طبعة بيروت، جـ١٠، ص١٩١.

(٢٩) الزين (سميح عاطف): الصوفية فى الإسلام، ص٤٠٧.

(٣٠) الجرجاني: التعريفات، ص١٦٢.

(٣١) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ١، ص٣١، ٣٢.

(٣٢) المرجع السابق، جـ١، ص٣٤.

(٣٣) الهجويري: كشف المحجوب، ص٥١٦-٥١٨.

مراجع للاستزادة:

١- الآملي (حيدر بن علي العلوي): رسالة تحقيق النبوة، ملحقة بكتاب ختم الأولياء للحكيم الترمذي تحقيق عثمان يحيى، المطبعة الكاثوليكية - بيروت.

٢- أبو البقاء: الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت سنة١٩٩٢م.

٣- الجرجاني: التعريفات، مكتبة ومطبعة مصطفى الباب الحلبي وأولاده بمصر سنة١٩٣٨م.

٤- جعفر (د. محمد كمال): التصوف - طريقاً وتجربة ومذهباً، دار الكتب الجامعية، القاهرة١٩٧٠م.

٥- الحكيم الترمذي: كتاب ختم الأولياء المطبعة الكاثوليكية، تحقيق عثمان يحيى، بيروت.

٦- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة١٩٤٧م.

٧- العبد (د. عبد اللطيف): التصوف في الإسلام، دار الثقافة العربية، القاهرة سنة١٩٨٦م.

٨- ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، تقديم ومراجعة محمد أحمد حسب الله، دار المعارف، القاهرة.

٩- الغزالي (أبو حامد): إحياء علوم الدين، دار الريان للتراث، القاهرة.

١٠- القاشاني: كشف الوجوه الغر - بهامش ديوان ابن الفارض، طبعة أولى سنة١٣١٩هـ.

١١- القشيري: الرسالة القشيرية في علم التصوف - تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، دار الخير، بيروت سنة١٩٩١م.

١٢- ابن القيم: مدارج السالكين - بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، دار إحياء الكتب العربية - الحلبي - القاهرة١٢٠.

١٣- الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف - تحقيق محمود أمين النواوي، الطبعة الأولى سنة ١٩٦٩م.

١٤- أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، طبعة بيروت.

١٥- الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، نشر المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، سنة١٩٧٤م.

١٦- وانظر مصطلح (الميثاق) في هذه الموسوعة.

١٧- قاعدة المحبة لابن تيمية – طبع ضمن جامع الرسائل لابن تيمية بجامعة الإمام محمد بن سعود.

١٨- من قضايا التصوف من السيد الجليند (فصل المعرفة) ط دار اللواء بالرياض بالسعودية.

المقامات والأحوال

يقول عبد الرحمن بن خلدون فى مقدمته: "إن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك. وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم. وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط. والصوفى، أو المريد، أو السالك، أو المسافر، فى مجاهدته وعبادته، لابد أن تنشأ له عن كل مجاهدة "حال" هى نتيجة لتلك المجاهدة"[1].

هذا فحواه أن التصوف تجربة ذاتية لا يعرفها إلا صاحبها، وهذه التجربة لا تعتمد - فى الأساس - على الحس والعقل، وإنما تعتمد فى المقام الأول على البصيرة، أو القلب، (أو عين السر، أو الحدس)، ومن ثم فإن مصدر المعرفة هنا ومعياره مصدر ذاتى محض، لا يصل إليه حس، ولا ينفع معه عقل أو برهان.

وقد أعطى أبو حامد الغزالى للقلب أهمية قصوى فى المعرفة الصوفية وشبهه بحوض، هذا الحوض يمكن أن يأتيه الماء من على سطحه بواسطة الأنهار والأمطار وفى هذه الحالة لا يكون الماء نقيًا. وقد نسعى إلى حفر أعماق هذا الحوض (البئر) حتى نصل إلى الماء الصافى الموجود فى عمق هذا البئر، عندئذ يكون الماء صافيًا نقيًا.

هذا هو حال التجربة الصوفية؛ القلب له بابان؛ باب مفتوح على عالم الحواس والمعقولات (عالم الملك والشهادة) وباب مفتوح على عالم الملكوت؛ وهو اللوح المحفوظ وعالم الملائكة؛ ولذلك فإن الفرق بين علوم الأولياء (الصوفية) وبين علوم الحكماء يكمن فى أن علوم الأولياء تأتى من داخل القلب، من الباب المنفتح على عالم الملكوت، أما علوم العلماء والحكماء فتأتى عن طريق أبواب الحواس ومسالك العقل البرهانى.

على أن هذه التجربة الروحية أصلها - كما قال ابن خلدون - الطاعة

والإخلاص، ويتقدمها الإيمان ويصاحبها وتنشأ عنها الأحوال. والصفات نتائج وثمرات، ثم تنشأ عنها أخرى وأخرى إلى أن يتوصل إلى مقام التوحيد والعرفان.

ولكى تؤتى التجربة الصوفية أكلها لابد لها من شرطين: الإرادة والاجتهاد من جهة، والتوفيق الإلهى من جهة أخرى، وبغير هذين الشرطين لا نكون أمام تجربة روحية مثمرة وحيَّة.

والسالك أو المسافر إلى الله هو من توجه قلبه إلى الحق سبحانه، على حد تعبير القاشانى، ذلكم أن النفس إذا استقامت على الواجب وصانت طباعها، وتأدبت بآداب الله عز وجل من زم جوارحها، وحفظ أطرافها، وجمع حواسها سهل على السالك إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها والفراغ مما لها، وعزوفها عن الدنيا وإعراضها عنها، فعند ذلك يمكن العبد مراقبة الخواطر وتطهير السرائر، وهذا هو «علم المعرفة».

ثم وراء هذا - كما يقول "الكلاباذى" علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهى التى تختص بعلم الإشارة، وهو الذى تفردت به الصوفية. وإنما قلنا علم الإشارة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وحل تلك المقامات"[٢].

وكما هو واضح نجد أن "الطريق" الصوفى يمر بمراحل متعددة قبل أن يصل صاحبه إلى مبتغاه (الفناء حيث البقاء) هذه المراحل تتمثل عند الصوفية فيما يعرف بالمقامات والأحوال؛ ذلك أن المعرفة بالنفس الإنسانية وبأحوالها وبأخلاقها وتطهيرها إنما تقوم على العبادة والرياضة والمجاهدة، وكل مجاهدة وعبادة ورياضة ينشأ عنها كما يقول الصوفية "حال"، فإن استقر صار مقامًا وإلا فهو حال.

والمقام عند الصوفى هو درجة أو رتبة يكون العبد فيها بين يدى الله عز وجل نشأن ما يقوم فى داخله من رياضة ومجاهدة وعبادة وانقطاع إلى الله، وقد جاء فى القرآن ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَافَ مَقَامِي وَخَافَ وَعِيدِ ۝﴾ (إبراهيم: ١٤)، وكذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ۝﴾ (الصافات: ١٦٤).

يقول القشيرى: "المقام ما يتحقق به العبد بمنازلته من الآداب مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب

ومقامات تكلف. فمقام كل أحد موضع إقامته عند ذلك، وما هو مشتغل بالرياضة له. وشرطه أن لا يرتقى من مقام إلى مقام آخر ما لم يستوف أحكام ذلك المقام؛ فإن من لا قناعة له لا يصح له التوكل، ومَنْ لا توكل له لا يصح له التسليم، وكذلك مَن لا توبة له لا تصح له الإنابة، ومَن لا ورع له لا يصح له الزهد.

أما الحال فهو معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم (الصوفية) ولا اجتلاب ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو قبض أو شوق أو انزعاج، فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب، والأحوال تأتى من عين الوجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن فى مقامه وصاحب الحال مترق عن حاله"[٣].

وفى هذا السياق يقول "القاشانى": إن الأحوال هى المواهب الفائضة على العبد من ربه: إما واردة عليه ميراثًا للعمل الصالح المزكى للنفس، المصفى للقلب، وإما نازلة من الحق امتنانًا محضًا، وإنما سميت أحوالاً لتحول العبد بها من الرسوم الخلقية ودركات البعد إلى الصفات الحقّية ودرجات القرب"[٤].

وهذا ما أكده الهجويرى بقوله فى كشف المحجوب: اعلم أن كل ما هو من المقام يعتبر من الأعمال، وكل ما هو من الحال يعد من الأفضال ... فصاحب المقام إنما هو قائم بمجاهدته وصاحب الحال إنما هو فانٍ عن نفسه ويكون قيامه بحال يخلقه الله تعالى فيه"[٥].

وإذا كان المألوف فى كتب الصوفية أن المقامات درجات يصل إليها العبد بجهده وإرادته فى مقابل الأحوال التى هى هبة وعطايا وأفضال من الحق لا دخل للعبد فيها، أقول: إن من الصوفية من قال إن المقامات والأحوال كلها منح وعطايا من الله لا دخل للفرد فيها"[٦].

يقول السهروردى صاحب العوارف: "إن منازل السائرين أو السالكين (المقامات والأحوال) كلها مواهب لا مكاسب "إذ المكاسب محفوفة بالمواهب، والمواهب محفوفة بالمكاسب فالأحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد، ولكن فى المقامات طرقها"[٧].

وباختصار فإن رأى السهروردى ومن على شاكلته يمكن أن يلخص فى العبارة التالية: إن كل المقامات والأحوال هى فى النهاية ما منَّ الله به على عبده.

يقول الحكيم الترمذى: "إن القلب إن كان مع الله تعالى على الفنية تكون على الأحوال والمقامات ... والمريد يطلب الأحوال

والمراد تطلبه الأحوال. فاللهَ، اللهَ لا تدخل خلوته حتى تعرف أين مقامك وقوتك من سلطانك"[٨].

ونطالع فى كتاب كشف المحجوب للهجويرى: "اعلم أن المقام بضم الميم هو الإقامة، وبفتح الميم (المقام) محل الإقامة، وهذا التفصيل فى لفظ المقام سهو وخطأ؛ فالمقام بضم الميم فى اللغة العربية إنما هو الإقامة ومحل الإقامة، والمقام بضم الميم هو القيام ومحل القيام، وليس محل إقامة العبد فى طريق الحق وتقدير حق المقام ومراعاته لذلك المقام حتى يحترمه ويدرك كماله بقدر ما تيسر للإنسان، ولا يجوز أن يتجاوز عن مقامه من غير أن يؤدى حقه....." [٩]

أما عن حصر المقامات والأحوال عند الصوفية فليس ثمة موقف واحد منها إذ يصعب حصر كل منها وبخاصة إذا أدركنا من جهة أن " مواهب الحق لا تنحصر والأحوال مواهب وهى متصلة بكلمات الله التى ينفد البحر دون نفادها، وتنفد أعداد الرمال دون أعدادها والله المنعم المعطى"[١٠]، ومن جهة أخرى فإن كل تجربة صوفية هى تجربة فردية لا يمكن أن تعمم، ولما كان الصوفية لا حصر لهم فإن يترتب على ذلك أن عطايا الحق وهباته ومنحه لا يمكن أن تكون متناهية.

ومع هذا فثمة اتفاق على أن أهم المقامات: التوبة، الورع، الزهد، الفقر، الصبر، التوكل، الرضا، الشكر، الرجاء، الخوف، المحبة، الإنابة، محاسبة النفس، الإرادة، الصدق، الإخلاص...

أما أهم الأحوال فنجد: القرب، الهيبة والأنس، القبض والبسط،والحياء، الصحو والسكر، الفناء (المحو) والبقاء، الشوق، ومن الملاحظ أن ثمة تداخلا كبيرا بين المقامات والأحوال كما سبق أن أشرنا . فالرجاء والخوف يمكن أن يكونا من المقامات ويكونا أيضًا من الأحوال، وقس على هذا الرضا والمحبة ....إلخ.

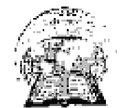
ولقد ذكر السهروردى فى "عوارف المعارف" فى غير موضع أن الأحوال متداخلة مع المقامات حيث قال: "... ولا يلوح للعبد حال من مقام أعلى مما هو فيه إلا وقد قرب ترقيه إليه . فلا يزال العبد يرقى إلى المقامات بزائد الأحوال. فعلى ما ذكرنا يصبح تداخل المقامات والأحوال حتى التوبة ... فيها حال ومقام وفى الزهد حال ومقام، والتوكل حال ومقام، وفى

الرضا حال ومقام..."[(١١)].

بقى أن نشير إلى أن المؤرخين اختلفوا فيما بينهم بشأن مصادر التصوف الإسلامى... وهل نشأ تحت تأثير عوامل خارجية غير إسلامية أم أنه كان قراءة إسلامية محضة لبعض آيات الذكر الحكيم وسنة الرسول "ولا شك أن الصوفية أنفسهم قد انحازوا ودافعوا عن أن الطريق الذى سلكوه فى تجربتهم يرجع إلى أصول إسلامية محضة.

ولهذا نجد أن الصوفى حينما يتكلم عن مجاهدة النفس وعن منازلها من مقامات وأحوال إنما يجعل عمدته القرآن والسنة وسيرة الصحابة والتابعين. ففيما يتعلق بمجاهدة النفس نجد قوله تعالى: ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ ۝ ﴾ (النازعات: ٤٠- ٤١). وفيما يتعلق بمقام التقوى أشار الصوفية إلى قوله سبحانه ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات: ١٣)، وإلى الزهد بقوله: ﴿ قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ وَٱلْءَاخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ ٱتَّقَىٰ ﴾ (النساء: ٧٧)، وإلى التوكل بقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ (الطلاق: ٣)، وإلى الشكر بقوله: ﴿ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ ﴾ (إبراهيم: ٧)، وفيما يتعلق بالصبر نجد قول الحق: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ (البقرة: ١٥٥)، وإلى الرضا بقوله سبحانه ﴿ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ ﴾ (المائدة: ١١٩)، وإلى الحياء بقوله سبحانه: ﴿ أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ ۝ ﴾ (العلق: ١٤)، وإلى المحبة بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ (المائدة: ٥٤)، وهذه الآية – على سبل المثال – بنى الصوفية عليها مذهبهم فى الحب الإلهى بنوعيه: حب الله للإنسان، وحب الإنسان لله.

من الآيات الكريمة التى أيد بها الصوفية مذهبهم نجد قول الحق: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾ (الأنفال:١٧) هذه الآية يقرأها الصوفية على الوجه الآتى: إن الله وحده هو الفاعل



المطلق الذى يصدر عنه ويردّ إليه كل الأفعال ومنها المقامات والأحوال وأن العبد من الرب بمثابة القلم الذى يمسك به ويحركه وتجرى به يده فيكتب ما يشاء(١٢). ومنها قوله سبحانه: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (النور:٣٥)، وقوله: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (البقرة:١١٥). والصوفية يتخذون من هاتين الآيتين دعامة يقيمون عليها مذاهبهم ووحدة الوجود ووحدة الشهود وتجلى الله فى مخلوقاته(١٣).

أما عن الأحوال فقد أشار إليها القرآن الكريم بطريقة أو بأخرى كما يرى الصوفية. فقد ذكر سبحانه: ﴿ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا ﴾ (السجدة:١٦) وقال: ﴿ مَن كَانَ يَرْجُوا لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَآتٍ ﴾ (العنكبوت:٥) ﴿ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ﴾ (فاطر:٣٤).

أما أن الرسول الكريم كان سراجًا فى سماء التصوف، فهذا أمر أكّده الصوفية كى يؤكدوا شرعية التصوف الإسلامى. فإذا تجاوزنا سيرة الرسول الكريم قبل البعثة التى تؤكد صدقة وأمانته وطهارته، وإذا تجاوزنا حادثة الإسراء والمعراج وهى أيضًا تؤكد عند الصوفية تجربتهم الروحية الحية من كشف وسفر وفناء .... إذا تجاوزنا ذلك ووقفنا أمام ما كان يأخذ به الرسول نفسه من تقشف فى الملبس والمأكل ومن عكوف على العبادة والتهجد حتى لقد نهاه الله عن المبالغة فى ذلك بقوله سبحانه: ﴿ طه ۞ مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ ﴾ (طه:١- ٢). وقد أشار الدكتور مصطفى حلمى إلى أن ما كان يقبل عليه الرسول ويدعو إليه من تعبد وتزهد وتقشف وتقوى وخوف وصبر وشكر ورضا... ألفينا كلامه وعمله فى ذلك كله فياضين بالمعانى التى يمكن أن تُعد منبعًا لما أخضع الصوفية أنفسهم له من رياضات ومجاهدات، ولما كانوا يتقبلونه فيه من المنازل والمقامات التى هى عندهم سبيل العبد إلى تصفية نفسه وتنقية قلبه، وعونه على الفناء عن نفسه وبقائه بربه وشهود له(١٤).

وفضلاً عما سبق فإن الإسلام نفسه، كما يرى نيكلسون قد مهد الطريق للتصوف من باب آخر وهو أن الدين

الإسلامى دين من أهم أركانه الإيمان بالحياة الآخرة وبالعذاب لمن طغى وعصى وتكبر، وبالنعيم لمن آمن واهتدى. وهذا الإيمان المتعلق بالحياة الآخرة من شأنه أن يفرض على الإنسان سلوكًا معينًا تمثل هذا فى التجربة الصوفية عند المسلمين[١٥].

أ. د/ فيصل عون



الهوامش:

(١) ابن خلدون: المقدمة ص١٠٦٢ تحقيق د. على عبد الواحد وافى، لجنة البيان العربى سنة ١٩٦٠م.

(٢) الكلاباذى: التعرف لمذهب أهل التصوف ص١٠٥ تحقيق محمد أمين النواوى ط١ سنة ١٩٣٩م مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة.

(٣) الرسالة القشيرية ص٣٢ – مكتبة محمد على صبيح- د. ت.

(٤) كمال الدين عبد الرزاق القاشانى: اصطلاحات الصوفية ص٢٦ تحقيق محمد كمال جعفر – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة سنة ١٩٨١م. وراجع ما ذكره القاشانى أيضًا عن المقامات ص٨٧-٨٨.

(٥) الهجويرى: كشف المحجوب ٢/٤٠. وراجع: قاسم غنى: نشأة التصوف الإسلامى ١/٢٩٤- ٢٩٥ – النهضة المصرية – سنة ١٩٧٠م، وراجع كذلك: دراسات فى التصوف والأخلاق ص١١٤- ١٢٨.

(٦) نقلاً من دراسات فى التصوف والأخلاق للدكتور أحمد عبد الرحيم السايح، ودكتورة عائشة المناعى ص١١٥ وما بعدها – دار الثقافة – الدوحة – ط ١ سنة ١٩٩١م.

(٧) عبد القاهر السهروردى: عوارف المعارف ص٤٧٠- ٤٧٢ – دار الكتاب العربى – بيروت – ط٢ سنة ١٩٨٣م.

(٨) الحكيم الترمذى فى معرفة الأسرار: ٤.

(٩)الهجويرى: كشف المحجوب ٢/٤٠نقلا عن د/ قاسم غنى: نشأة التصوف الإسلامى ١/٢٩٤- ٢٩٥ – النهضة المصرية – سنة ١٩٧٠م

(١٠) عوارف المعارف: ٤٧٣.

(١١) عوارف المعارف ص٤٧١- ٤٧٢.

(١٢) د. محمد مصطفى حلمى . الحياة الروحية والإسلام ص٢٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٠م.

(١٣) المرجع السابق ص٢٨.

(١٤) أ.د/ محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية فى الإسلام ص١٨، وراجع كذلك ص١٢ وما بعدها، ١٧، ١٨ - ٢٠.

(١٥) راجع: د. فيصل عون: التصوف الإسلامى فى الطريق والرجال ص٨٢- ٨٧ مكتبة سعيد رأفت ١٩٨٣م القاهرة.

مراجع الاستزادة:

١- إحياء علوم الدين - الغزالى.

٢- تاريخ التصوف فى الإسلام، د. قاسم غنى.

٣- التصوف الإسلامى، الطريق والرجال، د. فيصل عون.

٤- التصوف الثورة الروحية فى الإسلام، د. أبو العلا عفيفى.

٥- التصوف فى الإسلام، د. عمر فروخ.

٦- التعرف لمذهب أهل التصوف - الكلاباذى.

٧- الحياة الروحية فى الإسلام، د.محمد مصطفى حلمى

٨- دراسات فى التصوف والأخلاق، د. أحمد عبد الرحيم السايح، ود. عائشة المناعى.

٩- الرسالة القشيرية.

١٠- عوارف المعارف، عبد القاهر السهروردى.

١١- المعرفة عند الحكيم الترمذى، د. عبد المحسن الحسينى.

١٢- موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامى، د. رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون.

١٣- موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازى، د. سميح دغيم، مكتبة لبنان، ناشرون.

الميثاق

الميثاق لغة:

من "وثِق" بفلان "يثق" به ثقة، وموثقاً، ووثوقاً، ووثاقة: ائتمنه. فهو واثق به. وفلان موثوق به.

ووَثُق الشىء وثاقة: قوى وثبت وصار مُحْكَمًا - و"أَوثق" العهد: أحكمه. و"وَاثَق" فلانا: عاهده. و"الثِّقة": الائتمان. و"الموثق" العهد. و"الميثاق" العهد المحكم (ج) مواثيق[1].

فخلاصة معنى الميثاق فى اللغة كما يظهر مما سبق:

أن الميثاق هو العهد المحكم، والعقد الذى يُؤكَّد بيمين وعهد، والمعاهدة،والائتمان، والثقة.

الميثاق اصطلاحًا:

فيما يخص الميثاق البشرى، نجد عدة تعريفات أهمها ما يلى:

١ـ **الميثاق بالمعنى العام:** وثيقة صادرة عن السلطة التنفيذية أو التشريعية أو أى سلطة أخرى؛ لتنظم مؤسسة عامة أو الاعتزاز بمبادئ وقيم معينة فى مجال خاص مثل ميثاق الشرف لمهنة الصحافة، والميثاق الوطنى فى الستينات.

٢ـ **ميثاق الدولة:** أى الدستور، وهو وثيقة تصدر عن ممثلين منتخبين أو مختارين تتضمن المبادئ والمهام، والأسس العامة للدولة وخاصة العلاقة بين السلطات الثلاث، والحقوق والواجبات للمواطنين.

٣ـ **الميثاق بالمعنى الشخصى:** هو عهد مغلَّظ، يلتزم فيه الإنسان صادقًا بما تحتويه بنوده من حقوق وواجبات، وتُجسِّد معانيه على الواقع بكل مستوياته أن يتشجع الكل على الوفاء الدائم بمقتضيات الميثاق.

٤ـ **الميثاق بالمعنى القانونى:** هو عهد بين طرفين أو أكثر، يلتزم به الإنسان فكرًا وسلوكًا أمام الله ثم أمام نفسه والآخرين، وتترتب عليه واجبات وحقوق للأطراف المعنية[2].

ويلاحظ أن التعريفات السابقة، وإن

كانت تخص مواثيق البشر بعضهم مع بعض على المستويات المختلفة؛ فإن فيها أيضًا مراعاة لجانب الله عز وجل، ولو على سبيل التوثيق والتوكيد ومن هنا كانت أهميتها وخطورتها ووجوب الوفاء بها، وينطبق نفس الكلام على العهود.

كذلك لا ننسى أن نفرّق بين الميثاق والعهد أو المعاهدة، بأن الميثاق قد يكون بين فردين، أما العهد فقد نص حديثًا على أنه: اتفاق بين سلطتين أو أكثر دولاً أو هيئات، يتم التوقيع عليه بشكل رسمى من قبل ممثلين معتمدين مخوّلين بذلك، وغالبا ما يخضع للتصديق أو القبول بواسطة السلطة التشريعية للدولة أو المجلس التأسيسى للهيئة. وربما أطلق عليه أيضًا: اتفاقية، أو بروتوكول، بجانب كلمتى عهد أو معاهدة.

الميثاق فى القرآن الكريم:

جاءت كلمة "ميثاق" فى القرآن الكريم حوالى أربع وثلاثين مرة بالإفراد والجمع وغير ذلك؛ ونذكر هنا بعض المعانى التى جاءت بها:

١ـ فقد جاءت بمعنى العهد الذى أخذه الله على عباده مثل: ﴿ ٱلَّذِينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعْدِ مِيثَٰقِهِۦ ﴾ (البقرة:٢٧).

فالميثاق هنا: هو العهد المؤكد باليمين[٢].

٢ـ وورد بمعنى ما أخذه الله تعالى على بنى إسرائيل من عهد وميثاق مثل: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ ﴾ (البقرة: ٦٣).

أى: أخذ الله ميثاقهم أن يعملوا بما فى التوراة.

أو: أعطوا الله عهدا ليعملن بما فى التوراة.

فلما نقضوا العهد وقعوا تحت لعنة الله تعالى: ﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَٰقَهُمْ لَعَنَّٰهُمْ ﴾ (المائدة:١٣)[٤].

٣ـ وورد الميثاق دالا على ما أخذه الله على النبيين من عهد وميثاق، مثل: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ﴾ (آل عمران:٨١)

وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ مِيثَٰقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ وَإِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ ۖ وَأَخَذْنَا مِنْهُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴾ (الأحزاب:٧).

وهذا يدل على أن الله تعالى، قد أخذ ميثاق الأنبياء بالدعوة إلى التوحيد وأن

يصدق بعضهم بعضا، سابقين أو لاحقين ويأمر كل منهم بالإيمان بمن يأتى بعده[٥].

٤ـ وجاء الميثاق فى القرآن الكريم أيضًا، بمعنى ما أخذه الله على ذرية آدم، وهم فى صلب أبيهم آدم أن يؤمنوا بالله وبوجوده مثل: ﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۙ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا۟ بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَـٰقَكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ (الحديد:٨).

هذا وقد دلت آيات الميثاق على وجوب الوفاء بالميثاق، وبالعهد، وبينت شناعة نقضه أو عدم الوفاء بمقتضياته؛ مما يترتب عليه غضب الله عز وجل، كقوله تعالى عن بنى إسرائيل:

﴿ فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَـٰقَهُمْ لَعَنَّـٰهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَـٰسِيَةً ﴾ (المائدة:١٣).

وعلى الجانب الآخر: فإنه – تعالى – رضى الله عن الموفين بالعهد والميثاق، أيا كان نوع هذا الميثاق أو ذلك العهد حقًا وافق الشرع أو التزم به المرء، فلم يجعل لذلك جزاء إلا الجنة، كما قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ ٱللَّهِ وَلَا يَنقُضُونَ ٱلْمِيثَـٰقَ ﴿٢٠﴾ وَٱلَّذِينَ يَصِلُونَ مَآ أَمَرَ ٱللَّهُ بِهِۦٓ أَن يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوٓءَ ٱلْحِسَابِ ﴿٢١﴾ وَٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرَءُونَ بِٱلْحَسَنَةِ ٱلسَّيِّئَةَ أُو۟لَـٰٓئِكَ لَهُمْ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٢﴾ جَنَّـٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنْ ءَابَآئِهِمْ وَأَزْوَٰجِهِمْ وَذُرِّيَّـٰتِهِمْ ۖ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَـٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ ۚ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ ﴿٢٤﴾ ﴾ (الرعد: ٢٠ـ٢٤).

الميثاق عند الصوفية:

بنى الصوفية نظريتهم فى المعرفة، على أساس "الميثاق الإلهى". وبالرغم من تعدد الآيات القرآنية التى تشير إلى كلمة ميثاق، والتى قد تصل إلى أربع وثلاثين مرة كما أسلفنا، فإنهم يركزون فى هذا المجال على آية معينة هى الآية رقم ١٧٢ من سورة الأعراف، وهى:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾، والآية ١٧٣، وهى: ﴿ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾.

وقد أدلى علماء الإسلام كل بدلوه، فى تفسير الآية الأولى:

ـ فمنهم من ذهب إلى أنها تشير إلى حادث تاريخى خاص بفئة أو بأمة معينة من الناس.

ـ ومنهم من فسّرها على أنها تعبير عن لقاء فعلىّ بين الله وجميع الخلق، قبل أن تتلبس أرواحهم بأبدانهم، أى وهم فى صلب آدم، فأخذ عليهم الميثاق بأن الله ربكم لا إله سواه، وهو قول مجاهد[6].

ـ ومنهم - وهم فريق العقلانيين - من رأى أن الآية لا تعنى أكثر من أن الله جل جلاله، قد وضع فى الإنسان عقلاً يستطيع أن يتعرف به عليه، وأن يقرّ بربوبيّته ضرورة، لأن دلالة العقل على الله دلالة ضرورية؛ فكأن الله استشهد الناس، وكأن الناس قد شهدوا فعلا بالربوبية عن طريق عقولهم[7]، ففى الآية نوع من التعبير المجازى عن هذه الفطرة الإنسانية.

أما عن وقوع لقاء بهذه الصورة فى عالم الذر فإنه فى رأى هؤلاء لم يتم؛ لما يترتب عليه من نتائج عقلية ودينية غير مقبولة لهم. وهؤلاء العقليون قد رأوا أن الآية لا تعنى أكثر من ذلك القدر المشترك بين الناس جميعًا، وهو العقل والتمييز والفطرة الإيمانية.

كما يستند هؤلاء إلى أدلة عقلية أخرى على ما ذهبوا إليه؛ منها:

أ. استحالة وقوع ذلك اللقاء والخطاب بعد اتصال الأرواح بالأبدان، وإلا لأمكن لكل إنسان أن يتذكره؛ لأن المعقول أن يكون ذلك عند بلوغ الإنسان مرحلة التكليف وفهم الخطاب، وهذا غير واقع[8].

ب ـ ويستحيل كذلك فى نظرهم أن يكون قبل تلبس الأرواح بالأبدان؛ لأن فى ذلك تسليما بسبق وجود الروح للبدن؛ وهو ما يرفضونه لأنه يستدعى قدمها، ولا قديم إلا الله تعالى.

ج ـ وقد يُفترض إمكان سبق وجود الروح على البدن بقدر من الزمان؛ بحيث لا يقال إنها قديمة؛ فإن تعددها وتميزها وتحددها، لا يظهر له - فى رأيهم - أساس عقلى مفهوم؛ لأن الأرواح إنما تتميز بعد تعلقها بأبدانها، وظهور انطباعاتها وتصرفاتها فيها، المترتبة على هذا التحقق.

ويمكن أن نلاحظ على هذه الأدلة ما يلى:

أنها أولاً: تقوم على أساس

خاطئ،تطبّق فيه المقاييس العقلية الواقعية البشرية فى غير مجالها، ينقلها إلى المجال الروحى، فما بالنا بالجانب الإلهى.

وأنها ثانيًا: تستخدم وصف القوم، وتقصره على الله تعالى – وهو لفظ لم يرد فى القرآن الكريم ولا فى السنة النبوية وصفا له تعالى؛ بل إن استعماله فى القرآن قد اقتصر على وصف شىء مرذول أو قليل الشأن، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَفِي ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ ﴾ (يوسف:٩٥)، وقوله تعالى: ﴿ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ﴾ (يس:٣٩). ولكن وصف الله عز وجل نفسه بأنه ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ ﴾ (الحديد:٣).

فهو الأول بكل اعتبار، وهو الآخر كذلك بكل اعتبار. وهذا الوصف لا يتأتى لأى مخلوق.

وبذلك يثبت خطأ الاتجاه الذى يصرّ فى إلحاح على اعتبار المقاييس العقلية المحدودة صالحة للتطبيق على كل الأمور على الإطلاق.

فالأولى فيما يمس جانب الألوهية، أن نقتصر فيه على ما يُرد إلينا عن طريق الوحى.

هذا وإن العديد من الصوفية لم تقلقهم مثل هذه الاعتراضات التى أثيرت حول فهم الآية، على أنها تسجيل لإشهاد حقيقى بين البشر، وبين الله عز وجل، فى مرتبة من الوجود تغاير المرتبة الحالية.

ففى رأى هؤلاء الصوفية، أن كل روح أو نفس: شاهدت ربها، وأقرّت بربوبيّته، وهذا الإقرار كان حتميا؛ لأنها صنعته المباشرة – عز وجل – وهى فى عالم الحق لا تنطق إلا الحق، تماما كما فى يوم القيامة حين تشهد الجوارح على صاحبها، ويصدق الكافر فى إجابته.

ويتفق الصوفية على أن هذا الميثاق أخذ على الخلائق قبل هبوطهم إلى الأرض، ولا يترتب على ذلك بالضرورة مشاركة هذه الأرواح أو الأنفس لله فى صفاته أو فى طبيعته؛ لأن ذات الله سبحانه بما هى هى، لا تصلح كلمة واحدة من لغات البشر للإشارة إليها غير كلمة "الوجود" تقريبا، ثم ما وصف نفسه وتعرف على خلقه فى وحيه – سبحانه –.

وللصوفية اتجاهان فيما يخص تصور حالة الأنفس أثناء أخذ الميثاق؛ من حيث مرتبة الوجود التى كانت تتمتع بها الأنفس إبان هذا اللقاء:

الفريق الأول: ويمثله ذو النون المصرى

(ت ٢٤٥هـ) وسهل بن عبد الله التستري (ت ٢٨٣هـ): يرى هذا الفريق أن الأنفس كانت واعية بذواتها، حاضرة بعقولها، محددة بخصائصها الفردية؛ ومن ثم وعت خطاب الله جل جلاله؛ فأجابت وهي بكل وعيها وتمييزها.

فالآية الكريمة تشير إلى مشهد حقيقي، وتجربة حية، فيها عرفت النفوس ربها، وهو ما يطلق عليه الصوفية "المعرفة الأصلية أو القديمة" ويقولون في مواعظهم: "لا تكونوا أبناء الدهر، وكونوا أبناء الأزل"؛ بقصد أن يوجه المرء كيانه الواعي كله بعد نزوله إلى الأرض؛ ليظفر بمثل هذا اللقاء المباشر؛ الذي يتلقى فيه عن الله بلا واسطة، أو يظفر بصفاء نفس ينطلق عنه، وتفرغ إلى الله، ولا شيء غير الله سبحانه.

ويرى هذا الفريق أن النفوس قد استدعيت لهذا اللقاء في الجنة أو في الأرض، فحشرت إلى الحضرة الإلهية كهيئة الذر، مع تحقق عنصر التعقل في كل ذرة منها، ومع وجود الخصائص المميزة لكل نفس على حدة، وقد يسمونه هذا المشهد «يوم القرر» أو يوم «ألست؟».

وأصحاب هذا الاتجاه قد ركزوا عقلهم ووجدانهم ووعيهم كله في هذا النص القرآني، فصار أحدهم مرددا إياه باللسان تارة، وبالقلب تارة أخرى، وقد استبطن مفهوم النص، ودوام استحضاره له؛ حتى طبع في ذاكرته وشعوره كتجربة فعلية تحدثت الآية عن ذكراها العطرة الخالدة، أو على حدّ تعبير ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ)، بأن هذا النداء ما تزال ترنّ أصداؤه في الآذان، ويعني بذلك أذنه هو، وتجربته الشخصية في حياته الروحية.

بل إن بعض رجال هذا الفريق، وهو سهل التستري، ينبئنا بأنه لا يتذكر هذا اليوم فحسب، بل يتذكر الهيئة التي كان عليها، ويتذكر رفقاءه، ومن كان على يمينه ومن كان على شماله؛ وبذلك استحال الميثاق لدى هذا الفريق من الصوفية إلى تجربة فعلية روحية، وهو من أهم الجوانب للطريق الصوفي أو السلوك في نظر هذا الفريق.

وهناك فريق آخر من الصوفية، يفسرون رأي هذا الفريق ويصفونه بالصدق من الناحية الشعورية لقائليه، وإن كان ذلك الصدق الشعوري لا يعني صدقه الواقعي، فيقول أحدهم كابن عربي (في

الفتوحات) ما ملخصه:

إن الخطاب الإلهي قد خطر في ذاكرة هؤلاء؛ نتيجة التخيل المركز حتى ثبت[٩].

على أن آية الميثاق الأولى قد أشارت إلى غفلة البعض عن الخطاب الإلهي؛ حيث جاء فيها: ﴿ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾.

ومن جانب آخر يجب أن نلتفت إلى الآية التي تلي الآية السابقة، والتي تدل على عدم تمكين الأبناء من الاحتجاج بإشراك الآباء، وتبعيتهم لهم في ذلك، يقول الله تعالى: ﴿ أَوْ تَقُولُوٓاْ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ (الأعراف:١٧٣).

ومعنى هذا أن العدل الإلهي قد اقتضى أن يكون كل فرد في مستوى المسئولية المستقلة؛ حيث لا تزر وازرة وزر أخرى.

أما الفريق الآخر وعلى رأسه سيّد الطائفة الجنيد (ت٢٩٧هـ)؛ فإنه قد اتفق مع الفريق الأول، في كون الميثاق قد تم فعلا قبل الهبوط إلى هذا العالم، لكنه يرى أن مرتبة وجود الخلائق في تلك المرحلة، كانت أقل بكثير من الناحية الإيجابية، من تلك المرتبة التي أشار إليها أصحاب الفريق الأول.

فلقد كان الخلق فيما يرى الجنيد حقائق متميزة بحضرة الله عز وجل، ولكن هذه الحقائق لا تتمتع بأي وجود سوى ما يمنحه الله جل جلاله لها بمقتضى الحكمة الإلهية. وعلى ذلك فلم تكن إجابة الخلق على السؤال الرباني: "ألست بربكم" إلا نتيجة لتدخل إلهي، حتى إن الجنيد ليرى أنها إجابة تولاها الله عنهم؛ لأنهم كانوا في حالة فناء أو عدم، بحكم قانون الحضرة الإلهية التي لا يقف أمامها أي كائن إلا أن يشاء الله؛ فيهب لتلك النفوس ما به تقوى على روعة ذلك اللقاء.

وحتى في هذه النقطة، لا يمكن أن تدعي تلك النفوس أي شيء من الإيجابية بين يدي الله عز وجل. بل ذهب الجنيد إلى أبعد من هذا، حين أشار إلى تغرب أرواح الأفذاذ من الأولياء وتألمها للفراق المفجع الذي يعانيه من جرّاء بُعْدها عن هذا المقام الأول، بل إن هذه النفوس أو الأرواح قد تستروح لرؤية مظاهر الجمال الطبيعية من خضرة وماء وقبة زرقاء لما له من نسب إلى ما في نفوسهم من شواهد الجمال المطلق

قبل تغربها فى هذه الأرض.

وكل هذا فى رأينا تجربة روحية لا تمت بصلة إلى مذهب الفيض الذى أتت به الأفلاطونية المحدثة فى التراث الهلينستى، وإن تكلف ذلك بعض الباحثين[10].

هذا وإن ظاهرة ارتياح النفس إلى المناظر الطبيعية الجميلة، لهو أمر طبيعى تشهد له تجاربنا جميعا، على اختلاف نوازعنا وأحوالنا. وفى وسع أى إنسان أن يقول عن تلك المناظر إنها جميلة، إذا أراد أن يعلل ارتياحه إليها، لكنه قد لا يستطيع أن يفسر السبب الذى جعل الجمال متعة بعينه.

وقد اختلف الصوفية فى تفسير كلمة الإشهاد أو الاستدعاء فى آية الميثاق، فكل عبّر عن رأيه، وكل له وجه نظر يستفاد بها، دون وقوع تناقض أو تضارب بين الرأيين، ودون سدّ باب الاجتهاد أمام الآراء الأخرى:

فالسترى وذو النون ومن تبعهما، يرون أن كلمة الاستدعاء كانت لإثبات الربوبية، ولابد أن تقتضى الربوبية مربوبا، أى كائنا مخلوقا تظهر عليه دلائل الربوبية وملاحقها. ولا يتم ذلك على الوجه الأكمل، إلا إذا كانت الأنفس أو الأرواح متمتعة بكيان إيجابى مستقل، ينطق إيجابيا بمربوبيّته لله عند استشهاده: "ألست بربكم" فيقول: "بلى"، ولا يصدر هذا القول إلا عن كائن عاقل واع.

وأما الجنيد وأنصاره: فإنهم يرون أن الاستدعاء كان يهدف فى نهايته إلى إثبات "الوحدانية"، ولا تثبت الوحدانية فعلا إلا بفناء ما عداها ومن عداها؛ لتكون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة؛ لقوله تعالى:﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ﴾ حيث قدم الله - تعالى - شهادة لنفسه بنفسه؛ حين لم يكن سواه سبحانه. ثم قالت الآية: ﴿ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ ﴾ ومعنى ذلك لديهم أن هذه الشهادة لم تطلب إلا من فئات خاصة بعد شهادة الله ذاتها.

هذا وإن كل ما يشير إليه الصوفية هنا فى الميثاق، يدل على أن هذه المعرفة الخاصة بهم مُباشِرةٌ، وليست عن طريق وسائط؛ فالصوفى هنا قد وجد، لا قد علم. كما أن هذه المعرفة متجددة، ومن ثم فهى متغيرة؛ لأنها تعكس رؤية الصوفى وتجربته، أكثر مما تصور الحقيقة فى كمالها، وكل أولئك بعيد عن أى ادعاء للوحى[11].

ومع تقديرنا لوجهات نظر هؤلاء السادة من الصوفية، الذين أدلوا بدلوهم – على اختلاف آرائهم – في تفسير آية الميثاق: فإننا نذكر الجميع بشيء آخر في هذا المقام، ألا وهو أن هذا الميثاق - مع تسليمنا به - ليس كافيا لإقامة الحجة على الخلق، بل إن مشيئة الله وحكمته ورحمته – تعالى – التي وسعت كل شيء؛ اقتضت إقامة الله – سبحانه – الحجة على عباده بإرسال الرسل وإنزال الكتب[١٢] كما قال سبحانه: ﴿ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾ (النساء: ١٦٥). وقال أيضًا: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الإسراء:١٥).

وفي النهاية فإننا نشير إلى عظمة التشريع الإسلامي في مسألة الميثاق والوفاء به. وقد طبقه المسلمون الأوائل على أنفسهم، وعلى أهل الكتاب وعلى كل من كانت لهم معه علاقة دولية، أو خاصة سلما أو حربا، وكثيرا ما احترم المسلمون الأوائل وأهل الديانات الأخرى ما أبرم من مواثيق وعهود فيما بينهم.

فهل آن لأهل الحضارة الحديثة أن يراجعوا تلك العهود والمواثيق، حتى يقتدوا بها، وتأمن الشعوب على حياتها، بعد أن صار العنف هو القاعدة، وأصبح نقض العهود والمواثيق، أو العجز عن الوفاء بها، هو المنهج السائد. وبالله التوفيق.

أ. د/ عبد اللطيف أحمد العبد

الهوامش:

(١) مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوجيز ـ مادة"وثق". وانظر أيضا: ابن فارس:معجم مقاييس اللغة ـ مادة "وثق". والأزهرى: تهذيب اللغة ـ مادة "وثق".

(٢) راجع بصفة عامة: محمد عبد الغنى المصرى:أخلاقيات المهنة. ط١٩٨٦م الأردن، عزت جرادات وآخرون: التدريس الفعال. ط ١٩٨٣م الأردن.

(٣) تفسير القرطبى، ١: ٣٤٧ .

(٤) تفسير ابن كثير، ٢: ٣٣.

(٥)تفسير القرطبى، ٤: ١٢٤ .

(٦) تفسير القرطبى، ٢٧: ٢١٨.

(٧) الزمخشرى: الكشاف ٢: ١٢٩ .

(٨) د. مصطفى غلوش: التصوف فى الميزان، ص٨٠، دار نهضة مصر بالقاهرة"بدون تاريخ".

(٩) د. محمود قاسم: الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى، دار نهضة مصر بالقاهرة "بدون تاريخ" .

(١٠) د. حسن الشافعى: فصول فى التصوف، ص٦٤ وما بعدها.ط ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م دار الثقافة بالقاهرة.

(١١) د. محمد كمال جعفر: التصوف طريقا وتجربة ومذهبا من ص١٨٧ إلى ٢٠٠ ملخصا. ط١٩٧٠م، دار الكتب الجامعية، بالإسكندرية.

(١٢) د. ناصر بن سليمان العمر: العهد والميثاق فى القرآن الكريم. انظر: الخاتمة. كتاب إلكترونى. نشر مكتبة الجامع الكبير الإسلامية الكبرى.

مراجع للاستزادة:

١- البقاعى (العلامة برهان الدين ٨٠٩ـ٨٨٥هـ): مصرع التصوف، أو تنبيه الغبىّ إلى تكفير ابن عربى. تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الوكيل، ط القاهرة، مطبعة السنة المحمدية.

٢- مطبوعات دار إحياء السنة النبوية، بالإسكندرية"بدون تاريخ".

٣- ابن الجوزى (الحافظ الإمام جمال الدين أبو الفرج المتوفى عام ٥٩٧هـ):تلبيس إبليس.دار القادسية للنشر والتوزيع بالإسكندرية "بدون تاريخ".

٤- السندى (عبد القادر بن حبيب الله): التصوف فى ميزان البحث والتحقيق. ط١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م مكتبة ابن القيم، بالمدينة المنورة.

٥- ابن عربى (محيى الدين): فصوص الحكم. تحقيق ودراسة: د.أبو العلا عفيفى ط١٩٤٦م القاهرة.

٦- الغزالى (الإمام محمد أحمد المتوفى ٥٠٥هـ): إحياء علوم الدين. ط١٣٣٤هـ القاهرة .

٧- التعرف لمذهب التصوف للكلاباذى، نشرة عبد الحليم محمود، القاهرة.

٨- مدارج السالكين لابن القيم ط الهيئة العامة للكتاب.

٩- الرسائل والمسائل لابن تيمية — ط المنار.

١٠- إحياء علوم الدين للغزالى.

١١- الرسالة القشيرية .

١٢- التراث الصوفى (تفسير القشيرى) تحقيق المرحوم محمد كمال جعفر.

١٣- اليواقيت والجواهر للشعرانى.

١٤- المواقف للنفرى .

١٥- اللمع للطوسى فى مواضع متفرقة، نشرة عبد الحليم محمود وآخر.

نقد الصوفية للتصوف

تعرض التصوف - كسائر الظواهر الثقافية والاجتماعية - لأطوار مختلفة وأحوال متفاوتة، من القوة والضعف، والاستقامة على الأصل الأول والانحراف عنه، فدعا ذلك الغيورين عليه والمعارضين له أن ينبهوا على هذه الانحرافات والأخطاء، وأن يسجلوا الظواهر الغريبة والأفكار المنحرفة التى تسربت إلى التصوف وانتشرت بين المنتسبين إليه، أحيانًا بدافع الإصلاح والتقويم، وأحيانًا بقصد التشويه والهجوم، وربما ورد فى هذا الصدد اتهامات واشتباهات، تروجها الدعايات المغرضة، وتغذيها الميول الشخصية، وتمدها تيارات غير علمية، دون بحث منصف، أو نظرة موضوعية، تبين وجه الحق فيها، بلا تعصب للصوفية أو تحامل عليهم، مما يدعو طالب علم التصوف إلى الإلمام بهذه الناحية متسلحًا بالروح النقدية الموضوعية، باحثًا عن الحقيقة، معرضًا عن العصبية.

ويبدو أن الاتجاه إلى نقد التصوف، وتأثره بالدوافع الموالية والنزعات المعارضة، قد بدأ من قديم، واقترنا بعصر التدوين لعلم التصوف والتأليف فيه، بل لعلهما كانا من بين الأسباب الباعثة على التدوين والتأليف.

يقول أبو نصر السراج - ت٣٧٨هـ - فى أوائل كتاب «اللمع» الذى يعد من أقدم المؤلفات الصوفية إن لم يكن أقدمها على الإطلاق[1]، بعد مقدمة الكتاب مباشرة:

«سألنى سائل عن البيان عن علم التصوف، ومذهب الصوفية، وزعم أن الناس اختلفوا فى ذلك: فمنهم من يغلو فى تفضيله، ورفعه فوق مرتبته. ومنهم من يخرجه عن حد المعقول والتحصيل، ومنهم من يرى أن ذلك ضرب من اللهو واللعب وقلة المبالاة بالجهل، ومنهم من ينسب ذلك إلى

التقوى والتقشف... ومنهم من يسرف فى الطعن وقبح المقال فيهم حتى ينسبهم إلى الزندقة والضلالة. فسألنى أن أشرح له من ذلك ما صح عندى... فأقول... إلخ».

ويمضى السراج فى عرض مباحث كتابه وأبوابه، مجيبًا سائله، موضحًا مسائله، وأغلب الظن أن هذا السائل يمثل طوائف من أهل عصره، وأن له نظراء فى كل عصر، يختلط عليهم الأمر، وتتداخل الصور، ويحارون بين المؤيدين والمعارضين، فكان من الخير أن تثار مثل هذه المسائل، وأن يحتفى دومًا بأمثال هذا السائل، وأن نتواصى بالحق والعدل، ومنهج السماحة والإنصاف، روح البحث الموضوعى والنقد النزيه.

وقد صح العزم أن نعرض ألوانًا من النقد الموجه إلى التصوف من الصوفية أنفسهم، فهذا ضرب من النقد الذاتى أو الداخلى، له قيمته ومغزاه، ثم نعرض لنماذج من النقد الخارجى، أى نقد خصوم التصوف ومعارضيه، لقضايا التصوف ومسالك الصوفية، مع محاولة لإبداء وجهة نظر محايدة؛ فيما يبديه كل من الصوفية وخصومهم بما فى ذلك موقف المنتسبين إلى السلف من هذه الأمور: لأن أكثر النقد الموجه إلى التصوف إنما يأتى فى عصرنا هذا من طوائف المنتمين إلى السلف، الموسومين بالسلفية، فلعله من الخير أن تعرف أقوال الأئمة المقبولين لدى جمهور الأمة، ولدى هؤلاء الطوائف من المسلمين بوجه خاص، فى التصوف، جمعًا للكلمة، وإنصافًا للحقيقة، وتقويمًا للنهضة المعاصرة.

النقد الذاتى:

ربما كان من الخير أن تمثل لهذا الضرب بنماذج من نقد الطوسى فى كتابه «اللمع» المذكور قبلاً؛ لمكانته التاريخية المشار إليها آنفًا، ولتقدير الصوفية له، ومتابعة شيوخهم إياه فى منهج التأليف، كالهجويرى والسلمى والكلاباذى والقشيرى وأمثالهم، ولما يتسم به الرجل من الاعتدال وروح الإنصاف، برغم كونه صوفيًا من أبرز شيوخ المدرسة النيسابورية، كما كان من فقهائهم العارفين بأحكام الشرع فى الوقت نفسه[٢]، ولعل هذا

التكوين المتوازن هو سر ما تهيأ له من اعتدال وإنصاف فى الدراسة والنقد.

وقد خصص الرجل «الكتاب الأخير»[٣] من اللمع لهذا الجانب النقدي فى دراسة التصوف، وهو يربو على مائة صحيفة، غير أنه جعله قسمين كبيرين، أولهما عن الشطح الذى روى عن بعض الشيوخ، والتهم التى ألصقت بهم دون وجه حق، مع بيان حقيقة ذلك. كما يدل عنوانه: (تفسير الشطحات والكلمات التى ظاهرها مستشنع وباطنها صحيح مستقيم)[٤]، فهو فيه محام مدافع يرد عن القوم ويشرح مقاصدهم، وينقد خصومهم ويكشف عن دوافعهم.

أما القسم الثانى الذى يختتم به الكتاب فيخصصه لذكر (من غلط من المترسمين بالتصوف، ومن أين يقع الغلط، وكيفية وجوه ذلك) وهو هنا ناقد مدقق نافذ البصر، يكشف ما وقع فيه بعض المنسوبين إلى التصوف، أو المترسمين به كما يعبر، من أخطاء وأغلاط، مع بيان سبب وقوعهم فيها، ووجه الحق فيها كما يراه.

ولعمرى إنه لنقد موضوعى منصف مهذب العبارة مراع لآداب الخلاف، حريص على هدى السنة والكتاب، دون ميل مع الهوى أو العصبية، يحسن بالدارس المعاصر أن يعود إليه، وإن مضى على كتابته أكثر من ألف عام.

قسم الطوسى نقده إلى قسمين: ما يتعلق بالفروع، وما يتعلق بالأصول.

والظاهر أنه يقصد بالأولى بعض الأمور العلمية التى ترجع إلى السلوك، وبعض آداب الطريق التى أخطأ فيها قوم دون خروج على أصول الدين وفقه العقيدة؛ ولذا يقول عنهم (ذكر من غلط فى الفروع التى لم تؤدهم إلى الضلال...)[٥].

أما الثانية فيعنى بها الخطأ فى المبادئ والمفاهيم، والمعتقدات والأفكار التى قد تفضى إلى الخروج عن أصول العقيدة الصحيحة أو مقتضيات تلك الأصول؛ ولذا يقول عنهم (ذكر من غلط فى الأصول، وأداه ذلك إلى الضلالة...)[٦].

وقد زاد الشيخ الأمر وضوحًا بقوله عن طبقات هؤلاء الغالطين: «فطبقة

منهم غلطوا فى الأصول من قلة إحكامهم لأصول الشريعة، وضعف دعائمهم فى الصدق والإخلاص، وقلة معرفتهم بذلك... وطبقة ثانية منهم: غلطوا فى الفروع، وهى الآداب والأخلاق والمقامات والأحوال، والأفعال والأقوال، فكان ذلك من قلة معرفتهم بالأصول، ومتابعتهم لحظوظ النفس ومزاج الطبع، لأنهم لم يدنوا ممن يروضهم... ويوقفهم على المنهج الذى يؤديهم إلى مطلوبهم...» وهو يلحق بعد ذلك بهم طبقة ثالثة» كان غلطهم – فيما غلطوا فيه – زلة وهفوة، لا علة وجفوة، فإذا تبين ذلك عادوا إلى مكارم الأخلاق، ومعالى الأمور، فسدوا الخلل ولموا الشعث، وأذعنوا للحق... وكل طبقة من هذه الطبقات الثلاث على أحوال شتى من التفاوت، والإرادات، والمقاصد والنيات»[7].

ولكن الطبقة الثالثة إما أن تدخل فى المخالفات الفرعية التى لا تؤدى إلى ضلالة، أو أن تهمل تمامًا فى باب الغلط والانحراف، لما أنهم لا يلبثون أن يعودوا إلى الاستقامة ويذعنوا للحق كما قال، ولذا عاد فى أخر كلامه عن الطبقات إلى القول: «فمن غلط فى الأصول فلا يسلم من الضلالة ولا يرجى لدائه دواء، إلا أن يشاء الله ذلك. والغلط فى الفروع أقل آفة، وإن كانت بعيدة عن الإصابة»[8].

وإذن فالغالطون طبقتان، وأغلاطهم ترجع إلى نوعين: نوع فى الفروع وآخر فى الأصول، على النحو الذى سلف بيانه.

وقبل أن نورد نماذج لأخطاء كلتا الطائفتين يحسن أن نورد أسبابها فى نظره، وهى ترجع كلها إلى مخالفة الشريعة، والخروج على آداب الطريقة. يقول: «كل من ترسم برسوم هذه العصابة، أو أشار إلى نفسه بأن له قدمًا فى هذه القصة، وتوهم أنه متمسك ببعض آداب هذه الطائفة (أى الصوفية)، ولم يحكم أساسه على ثلاثة أشياء فهو مخدوع، ولو مشى فى الهواء ونطق بالحكمة، أو وقع له قبول عند الخاصة أو العامة، وهذه الثلاثة الأشياء:

أولها: اجتناب جميع المحارم، كبيرها وصغيرها.

والثانى: أداء جميع الفرائض،

عسيرها ويسيرها.

والثالث: ترك الدنيا على أهل الدنيا، قليلها وكثيرها، إلا ما لابد للمؤمن منها..

فكل من ادعى حالاً من أحوال أهل الخصوص، أو توهم أنه سلك منزلاً من منازل أهل الصفوة ولم يبن أساسه على هذه الثلاثة فإنه إلى الغلط أقرب منه إلى الإصابة فى جميع ما يشير إليه، أو يدعيه، أو يترسم برسمه»[9].

ولكن إذا كان الفقر أشرف من الغنى فما حقيقة هذا الفقر؟

يجيب الشيخ:«وغلطت طائفة أخرى فى الفقر فتوهمت أن المراد من حال الفقر العدم والفقر فقط، فانشغلت بذلك ولم تسمُ بهمتها إلى آداب الفقر، وخفى عليها أن رؤية الفقر – فى الفقر – حجاب... ورؤية الفقر والمساكنة إلى الفقر والإعجاب به علة فى الحال وحجاب فى المكان»[10].

ومع هذا التحليل الدقيق، فإن ما قاله ابن تيمية فى هذا الباب أقرب إلى الإقناع:«تنازع الناس أيهما أفضل: الفقير الصابر أو الغنى الشاكر؟ والصحيح أن أفضلهما اتقاهما، فإن استويا فى التقوى استويا فى الدرجة، كما قد بيناه فى غير هذا الموضع، فإن الفقراء يسبقون الأغنياء إلى الجنة لا حساب عليهم، ثم الأغنياء يحاسبون: فمن كانت حسناته أرجح من حسنات فقير كانت درجته فى الجنة أعلى منه، وإن تأخر عنه فى الدخول. ومن كانت حسناته دون حسناته كانت درجته دونه»[11].

وعلى كل فإن السراج الطوسى يمضى فى بيان أغلاط هذه الفئة إزاء موقفهم من الدنيا بالتقلل منها أو التوسع فيها، دون معيار شرعى روحى، ولعله بانتقاده للفئتين المتوسعة والمتقللة يدنو إلى التوازن والاعتدال اللذين ينزع إليهما كلام ابن تيمية الآنف الذكر: «قال الشيخ: لا يصح الدخول فى السعات إلا لنبى أو صديق..» فمن لم يكن من أهل.

وبعد أن يذكر شروط التكسب وأهمها ألا يركن إلى الكسب، وأن ينوى معاونة المسلمين، وألا يشغله التكسب عن أول أوقات الصلاة المفروضة، وأن يتعلم الأحكام المتعلقة

بكسبه - لكيلا يأكل الحرام - يعود فينبه على غلط قوم «طعنوا على المتكسبين وجلسوا معتمدين على حالهم، مستشرفين إلى من يتفقدهم.. وقد غلطوا فى ذلك لأن الجلوس عن المكاسب ينبغى أن يكون من قوة اليقين والصبر، فمن ضعف يقينه، وغلب عليه طبعه وطمعه يؤمر بالدخول فى الطلب، والطلب مباح، وترك الطلب بقوة الإيمان أتم وأفضل»[١٢].

والذى يؤخذ على كلامه الأخير - مع دقته من الناحية النفسية - هو مقابلته بين التوكل واليقين من ناحية، والتكسب والطلب من ناحية أخرى، كأنهما متنافيان، مع أن مباشرة أسباب الكسب لطلب الرزق لا تنافى التوكل على الله واليقين بما عنده.

أما مسألة الغلو فى المجاهدة والعبادة أول الأمر، والرجوع عنها إلى ما يشبه الكسل والتوقف على نحو يحول دون الوصول، فمرجعه إلى عدم التزام أصل التربية والرياضة الروحية، واستشارة الشيوخ العارفين كما سبق أن بينه؛ «قال... ثم إن طبقة من الصوفية غلطت فى العبادات والمجاهدات، ورياضات النفوس، فلم تحكم فى ذلك أساسها، ولم تضع الأشياء فى موضعها، فانهزمت ونكصت عن الكمال والنهايات...»[١٣].

ويعود فى نفس الوقت لينبه على خطأ من تمسك دائمًا بالتقشف والتقلل دون فهم ويقظة، «وطبقة أخرى: تعلقوا بالتقشف والتقلل، واعتادوا الدون من اللباس، والقليل من القوت، وظنوا أن كل من رفق بنفسه أو تناول شيئًا من المباحات، أو أكل شيئًا من الطيبات، أن ذلك علة وسقوط من المنزلة، وكل حال غير الحال الذى هم عليه عندهم علة.

وقد غلطوا فى ذلك، لأن العلة كائنة فى التقشف والتقلل، كما أن العلة كائنة فى الترقق والترفه، والتقلل والتقشف بالعادة والتكلف، معلول، إلا أن يكون العبد مرادًا بذلك وقتًا من الأوقات، أو يكون تأديبًا له، أو رياضة لنفسه، فإذا شاهد آفاتها، واستحل ملاحظة الخلق

لـه بـذلك، ولم يعمل فـى الانقـلاع عنهـا جهده؛ يكون هالكًا، ولا يرجى خيره أبدًا»[١٤].

ثم ينتقل الشيخ بعد ذلك إلى مسألة التكسب والتوكل فيقول: «وطبقة أخرى من المتمسكين تعلقوا بأخذ القوت من الكسب، وركنوا إلى أكسابهم ... وقد غلطوا فى ذلك؛ لأن الكسب رخصة وإباحة لمن لم يطق حال التوكل، لأن التوكل حال الرسول ﷺ... وكذلك الخلق كلهم مأمورون بالتوكل على الله.. فمن ضعف عن ذلك، ولم يطق فقد سن له رسول الله ﷺ الكسب المباح..»[١٥].

فلما خالفوا السنة، وتركوا التكسب وتكلفوا التوكل وليسوا من أهله، لم تصبر نفوسهم على تبعاته، وعادت على أعقابها القهقرى، وذلك أنهم سمعوا باجتهادات المتقدمين، وما نشر الله بذلك أعلامهم.. فطمعت نفوسهم وتمنوا، فتكلفوا شيئًا من ذلك، فلما طالت المدة ولم يصلوا إلى مرادهم كسلوا، فلما لم يكونوا مرادين بذلك، لضعف دعائمهم وفساد قصدهم، توهموا أن ذلك فتور[١٦].

ولعله يشير بذلك إلى معنى ما روى: «ألا إن لكل عامل شرة، ولكل شرة فترة، فمن كانت فترته إلى سنتى فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غيرها فقد هلك» فهو يفسر الفتور أو الفترة بقوله: «وقد غلطوا فى ذلك، لأن الفتور ما تتروح به قلوب المجتهدين وقتًا دون وقت، ثم تعود الحال، فأما ما وقع فيه هؤلاء فهو الكسل والتوانى والأمانى الكاذبة».

ثم ينكر على من تعلقوا بالسياحات ولقاء المشايخ والاستكثار من ذلك على غير وجهه، لأن القوم «إنما يسافرون حتى يشاهدوا من أنفسهم خلقًا مذمومًا فيعملوا فى تبديله... ولقاء المشايخ يحتاج إلى الأدب والحرمة والإرادة.. فمن ساح أو سافر، أو لقى شيخًا من المشايخ على غير ما ذكرت.. فهو فى غلط عظيم»[١٧].

وهذه الملاحظة كسابقتها تدل على معرفة دقيقة وبصيرة نافذة بأحوال المريدين، ولعل شيوع أمثال هذه الظاهرة مما يثقل مسار الحركة الصوفية فى كل حين، وخاصة فى

وقتنا هذا.

ويختم هذا الصنف من الغلط والانحراف بذكر قوم آخرين انبسطوا في المباحات، ولم يتكلفوا المراعاة للأوقات، وقالوا: ما وجدنا أكلنا، ونمنا، فذلك وقتنا. وقد غلطوا في ذلك لأن الوقت إذا فات لا يدرك، وليس الوقت ما يكون معمورًا بالأرفاق، إنما الوقت ما يكون معمورًا بدوام الذكر، ومربوطًا بالإخلاص والشكر... والنفس والهوى والشيطان أعداء يطلبون فرصة الظفر بالعبد ... فمن توهم أنه وصل إلى حال قد أمن من ذلك فهو في غلط»[١٨]. وما أحوج سالكي طريق الحق أن يعرفوا أن الغلو في المجاهدة دون منهج سليم ورعاية من شيخ عارف هو كالتبسط والتراخي والاغترار والأمن، فكل أولئك يقطع عليهم الطريق، ويحول دون الوصول إلى المأمول.

أما عن الغلط الناشئ من عدم إحكام الأصول الأربعة في مجال الرياضة، قلة الطعام والمنام والكلام ومخالطة الأنام، فإن السراج الطوسي بدافع من خبرته التربوية ينعي على «جماعة من المريدين والمبتدئين، سمعوا علم مخالفة النفوس .. فتركوا عاداتهم من الطعام والشراب، ولم يستعملوا الأدب (أي أصول التربية) في ترك الطعام، ولم يستبحثوا عن الأستاذين (أي يطلبوا من الشيوخ) آدابها.. وقد غلطوا في ذلك لأن المريد ينبغي أن يكون له مؤدب يوقفه على ما يحتاج من فسادها»[١٩]. ثم ينقل عن الشيوخ الخبراء برياضات النفوس سنة التدرج والاعتدال في تقليل الطعام: «سمعت ابن سالم يقول: كانوا إذا أرادوا أن يتقللوا ينقصون من طعامهم في كل جمعة مثل أذن السنور. وسمعته يقول: كان سهل بن عبد الله – رحمه الله – يأمر أصحابه أن يأكلوا اللحم في كل جمعة مرة حتى لا يضعفوا عن العبادة»[٢٠].

وعن العزلة وترك المخالطة يقول: «وطائفة اعتزلت ودخلت الكهوف، وظنوا أنهم بذلك يهربون من الخلق، ويتسامون في الجبال والفلوات (ليخلصهم ذلك) من شر نفوسهم، أو يوصلهم الله – تعالى – بالانفراد والخلوة إلى ما أوصل إليه أولياءه من

الأحوال الشريفة .. وقد غلطوا في ذلك؛ لأن الأئمة من المشايخ الذين قل مطعمهم، ودامت خلوتهم وانفرادهم، واختاروا العزلة، إنما حداهم على ذلك ودعاهم إليه داعي العلم وقوة الحال؛ فورد على قلوبهم ما أذهلهم، وشغلهم عن المعارف والأوطان .. وجذبهم جذبة أغناهم بها عمن سواه. فمن لم يكن مصحوبه الحال وغلبة الوارد، ثم يتكلف ويحمل على نفسه ما لا تطيقه، يظلم نفسه فيدخل على نفسه الضرر، ولا يدرك ما فاته، ويفوته ما معه...»[٢١].

وهكذا تكون العزلة أمرًا مفروضًا على الصوفي المتمكن لا المريد المبتدئ كما نجده في سيرة الإمام الغزالي مثلاً إذا انطلق سائحًا مفارقًا للوطن كأنه مجبر مضطر، ثم عاد إليه حين يسر الله ذلك في حال أقرب إلى الاختيار: «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريبًا من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس... ثم لما أحسست بعجزي، وسقط بالكلية اختياري؛ التجأت إلى الله – تعالى – التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة، وأنا أدبر في نفسي سفر الشام... ففارقت بغداد، وفرقت ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف وقوت الأطفال... ثم دخلت الشام وأقمت به قريبًا من سنتين، لا شغل لي إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة... ثم تحركت في داعية فريضة الحج والاستمداد من بركات مكة والمدينة... ثم جذبتني الهمم ودعوات الأطفال إلى الوطن فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه»[٢٢].

ولذا يؤكد الطوسي خطر الدخول في هذا المأزق لرغبة أو شهوة تتطلع إليها النفس، دون عدة كافية من أدب وفقه، فيقول: «وقوم هاموا على وجوههم، ودخلوا البراري والبوادي،

بـلا زاد ولا مـاء، ولا آلـة الطريـق، وتوهمـوا أنهـم إذا فعلـوا ذلـك نـالوا مـا نال الصادقون من حقيقة التوكل.

وقد غلطوا فى ذلك لأن القوم الذين كان هذا دأبهم كانت لهم بدايات وتأدبوا بآداب، وراضوا أنفسهم قبل ذلك بالمجاهدات... فمن فعل ذلك وتوهم أنه قد نطق بشىء من أحوال المتوكلين فهو فى غلط»[٢٣].

ثم يذكر السراج خطر الغلو فى العبادة، وسلوك سبيل الرياضة من جانب بعض الشباب، دون فقه بها، أو رعاية من شيخ ناصح، وخاصة فى ترك الطعام والمنام والشهوة، قال: «ورأيت جماعة من الأحداث كانوا يقلون الطعام، ويسهرون الليل، ويذكرون الله تعالى على الدوام، حتى كان أحدهم ربما يغشى عليه، وكان يحتاج بعد ذلك إلى أن يداوى ويرفق به أيامًا، حتى يقدر أن يصلى الفريضة.

وجماعة جبوا أنفسهم، وظنوا أنهم إذا قطعوا ذلك سلموا من آفات الشهوة النفسانية، وقد غلطوا فى ذلك؛ لأن الآفات تبدو من الباطن، فإذا قطعت الآلة، والعلة موجودة فى الباطن، لم ينفع ذلك، بل يضر وتزداد الآفة..».

وهذا التفسير النفسى الدقيق يذكرنا بخطر مخالفة السنة من أمثال هؤلاء الشباب فى الصدر الأول، ولعمرى إن لهم لنظائر فى كل جيل: «**عن أنس ﷺ قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبى ﷺ يسألون عن عبادة النبى ﷺ فلما أخبروا كأنهم تقالوها، وقالوا: أين نحن من النبى ﷺ وقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر؟ قال أحدهم: أما أنا فأصلى الليل أبدًا، وقال الآخر: وأنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال الآخر: وأنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدًا. فجاء رسول الله ﷺ إليهم، فقال لهم: أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إنى لأخشاكم لله وأتقاكم لله، لكنى أصوم وأفطر، وأصلى وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتى فليس منى**»[٢٤].

أما الجانب الأخير من نقده، لمسالك الصوفية فى عصره، فيتعلق بالدخلاء الواغلين، الذين يتظاهرون بمظاهر الصوفية وشعائر التصوف، دون حظ من حقيقة الأمر، فى الصدق

والخشية والإنابة إلى الله. وهو ينكر ذلك ويشدد النكير عليه، ويتتبع أحوال هؤلاء المرائين والمفتونين من انخداع بالمظاهر، أو جمع للعلم الظاهر، أو اتكال في النفقة على الغير، أو ادعاء للوجد والسكر دون حظ من حقيقة الأمر، فينصحهم ويدينهم، ويبرئ ساحة التصوف الحقيقي من أمثالهم، فهم العلة الظاهرة، والتهمة المتكررة، والصارفون لبعض الراغبين عن طريق الحق المبين، يقول:

أ- «جماعة تكلفوا لبس الصوف، واتخذوا المرقعات المعمولة، وحملوا الركاء، ولبسوا المصبوغات، وتعلموا الإشارات، وظنوا أنهم إذا فعلوا ذلك، أنهم من الصوفية. وقد غلطوا في ذلك، لأن التحلي والتلبس والتشبه لا يورث صاحبه غير الحسرة والندامة، والعتب والملامة، والشنار والنار في يوم القيامة.

ب- وجماعة أخرى جمعوا علوم القوم، وعرفوا إشاراتهم، وحفظوا حكاياتهم وتكلفوا ألفاظًا صحيحة، وعبارات فصيحة، وظنوا أنهم إذا فعلوا ذلك فقد صاروا منهم... وقد غلطوا في ذلك.

ج- وجماعة أخرى أحرزوا قوتهم وسكنت نفوسهم بنفقة معلومة، ودراهم موضوعة، ثم عمدوا بعد ذلك إلى أورادهم... ولباس الخشن، والبكاء، وظنوا أن هذا هو الحال المقصود الذي لا يكون بعده حال، وقد غلطوا في ذلك.

وما أظن أن أحدًا ممن أشاروا إلى علم التصوف يذكر عنه أنه لم يخرج في بدايته من المعلوم (أي الرزق المحدد المضمون) ولم يأمر أصحابه في أول الأمر بقطع العلائق، وأن يجعلوا قوتهم في الغيب...»[٢٥].

ومن هذا نعرف حكم هؤلاء الذين ينقطعون طول حياتهم - مع قدرة بعضهم على الكسب - في الزوايا والخوانق، وبرزق معلوم يأتيهم من الأوقاف أو الصدقات.. فهؤلاء هم «صوفية الأرزاق» الذين عناهم ابن تيمية حين قال عن صوفية عصره: «وصارت الصوفية ثلاثة أصناف: صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم... وأما صوفية الأرزاق

فهم الذين وقفت عليهم الوقوف والخوانق، فلا يشترط فى هؤلاء أن يكونوا من أهل الحقائق، فإن هذا عزيز، وأكثر أهل الحقائق لا يتصدون بلزوم الخوانق، ولكن يشترط فيهم ثلاثة شروط:

أحدها: العدالة الشرعية بحيث يؤدون الفرائض، ويجتنبون المحارم.

والثانى: التأدب بآداب أهل الطريق - وهى الآداب الشرعية - فى غالب الأوقات..

والثالث: ألا يكون أحدهم متمسكًا بفضول الدنيا، فأما من كان جماعًا للمال، أو كان غير متخلق بالأخلاق المحمودة، ولا يتأدب بالآداب الشرعية، أو كان فاسقًا فلا يستحق ذلك[٢٦].

د- وأما صوفية الرسم (الذين ينتسبون إلى الصوفية ويتخذون شعاراتهم دون وجه حق، فهم كما يصفهم ابن تيمية (المقتصرون على النسبة) فهمهم اللباس والآداب الوضعية ونحو ذلك، فهؤلاء فى الصوفية بمنزلة الذى يقتصر على زى أهل العلم وأهل الجهاد، ونوع من أقوالهم، بحيث يظن الجاهل بحقيقة أمره أنه منهم «وليس منهم»[٢٧].

وبقريب من هذا وصفهم السراج قبل ابن تيمية بثلاثة قرون ونصف القرن:

«وجماعة ظنوا أن التصوف هو السماع والرقص، واتخاذ الدعوات، وطلب الإرفاق، والتكلف للاجتماعات على الطعام وعند سماع القصائد، والتواجد والرقص، ومعرفة صيغة الألحان بالأصوات الطيبة، والنغمات الشجية، والاختراع من الأشعار الغزلية، بما يشبه أحوال القوم، على نحو ما رأوا من بعض الصادقين، أو بلغهم ذلك عن المتحققين.

وقد غلطوا فى ذلك، لأن كل قلب ملوث بحب الدنيا، وكل نفس معتادة بالبطالة والغفلة، فسماعه ووجوده معلول، وحركته وقيامه تكلف. فمن ظن أنه بتكلفه وحيله وتمنيه من المتحققين فى وقت السماع والحركة والوجود وغير ذلك فقد غلط فى ذلك»[٢٨].

وأظن أن قارئ هذا الوصف، الذى

مضى عليه ألف عام، يشعر أنه يصدق على طوائف كثيرة من المنسوبين إلى التصوف المترسمين به فى عصرنا، وهم فى الحقيقة عبء عليه، وعنوان سيئ له، وضرر بالغ بقضية التدين عمومًا، لا يقتصر أذاه عليهم، بل يتعداهم إلى من حولهم من عوام المسلمين، وقد واجه أبو القاسم القشيرى (ت٤٦٥هـ) حالاً شبيهة بهذه الحال، دفعته إلى أن يرفع عقيرته بتلك الشكاية فى مفتتح كتابه (الرسالة):

«اعلموا - رحمكم الله- أن المحققين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق فى زماننا من هذه الطائفة إلا أثرهم كما قيل:

أما الخيام فإنها كخيامهم

وأرى نساء الحى غير نسائها

حصلت الفترة فى هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة، مضى الشيوخ الذين كان بهم الاقتداء، وقل الشباب الذين كان بسيرتهم وسنتهم اقتداء... وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام، وطرح الاحتشام، فاستخفوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة... وركنوا إلى اتباع الشهوات، وقلة المبالاة بتعاطى المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنسوان وأصحاب السلطان.

ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه، وهم محو وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتاب ولا لوم...

ولما طال الابتلاء فيما نحن فيه من الزمان بما لوحت ببعضه من هذه القصة - وكنت لا أبسط إلى هذه الغاية لسان الإنكار غيرة على هذه الطريقة أن يذكر أهلها بسوء - : ولما أبى الوقت إلا استصعابًا، وأكثر أهل العصر بهذه الديار إلا تماديًا فيما اعتادوه، واغترارًا بما ارتادوه - أشفقت على القلوب أن تحسب أن هذا

الأمر على هذه الجملة بنى قواعده، وعلى هذا النحو سار سلفه، فعلقت هذه الرسالة إليكم... لتكون لمريدى هذه الطريقة قوة، ومنكم لى بتصحيحها شهادة، ولى فى نشر هذه الشكوى سلوة. ومن الله الكريم فضلاً ومثوبة»[٢٩].

غير أن ما شكا منه القشيرى يتضمن بدوره انحرافات عملية فرعية وأخرى اعتقادية أصلية، فلنعد إلى صاحب اللمع لنرى أول نقد لانحرفات بعض المنسوبين إلى التصوف فى الأصول.

الغلط فى الأصول:

وهذا النوع أخطر من سابقه؛ لأنه غلط فى المفاهيم والأفكار والمعتقدات، بما يخالف أصول الشرع أو مقتضيات تلك الأصول؛ فهو يدخل فى البدع الاعتقادية؛ بينما يقتصر الغلط فى الفروع على الخطأ فى بعض الأعمال أو الآداب أو العادات؛ ومن ثم كان الانحراف هنا أشد، والفساد أكبر، والمصيبة أعظم؛ ولذا بالغ الشيخ فى الإنكار على أهل الغلط فى الأصول، واعتبرهم جميعًا ضلالاً، وتبرأ من بعضهم واعتبرهم كفارًا، وهذه نصيحة منه للدين، وغيرة على الإسلام والمسلمين، وإنصاف للتصوف الحقيقى والصوفية الصادقين.

ويمكن رد الانحرافات التى تعرض لها السراج فى خواتيم كتابه (اللمع) إلى أمور خمسة هى:

١- التحلل من الأحكام الشرعية.

٢- القول بالحلول.

٣- تفضيل الولاية على النبوة.

٤- ادعاء رؤية الله فى الدنيا بالأبصار.

٥- الغفلة عن الفرق بين القديم والمحدث.

وسنعرض رده على هذه الدعاوى الباطلة والمفتونين بها، لكنا نوجه النظر إلى لفتات بارعة من الشيخ فى كيفية تسرب هذه الأفكار إلى عقول القائلين بها، وتدسسها إلى نفوسهم، ووجوه الضعف فى معرفتهم التى أعانت على ذلك، وتحذيراته للصوفية فى عصره، وفى كل زمان، أن يقعوا فيما وقع فيه هؤلاء الغالطون، فانتهى بهم إلى الضلال والانحراف عن

العقيدة الإسلامية الصحيحة انحرافا وضلالاً يصل في بعض الأحوال إلى الخروج عن الملة والعياذ بالله رب العالمين.

ومن الواجب على كل عارف بالحق مخلص لدين الله، سواء كان من الصوفية أو غيرهم، بل يتأكد ذلك في حقه إن كان من الصوفية، أن يقاوم هذه البدع جميعًا خاصة الاعتقادية؛ فإن خطرها عظيم على الإسلام والمسلمين، روى النووي: «عن أبي سعيد الخدري ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من رأى منكم منكرًا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»[٣٠] وروى النووي أيضًا: «عن أم المؤمنين أم عبد الله عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد»[٣١] رواه البخاري ومسلم. وفي رواية لمسلم: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».

قال العلامة ابن دقيق العيد: (ت٧٠٢هـ) وهو من كبار فقهاء المالكية بمصر المائلين إلى التصوف - في شرح الحديث الأخير: "هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الدين، وهو من جوامع الكلم التي أوتيها المصطفى ﷺ فإنه صريح في رد كل بدعة وكل مخترع... والرواية الأخرى وهي قوله: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» . صريحة في رد كل محدثة سواء أحدثها فاعلها أو سبق إليها؛ فإنه قد يحتج بعض المعاندين إذا فعل البدعة؛ فيقول: ما أحدثتُ شيئًا فيحتج عليه بهذه الرواية.

وهذا الحديث مما ينبغي حفظه وإشاعته، واستعماله في إبطال المنكرات، فأما تفريع الأصول التي لا تخرج عن السنة فلا يتناولها هذا الرد)[٣٢].

ومن الإنصاف أن نقول: إن الانحراف - سواء كان في الاعتقاد أو في العمل - غير قاصر على الصوفية أو المنتسبين إليهم، بل هو حاصل لدى أكثر الطوائف والفرق من محدثين ومتكلمين وفقهاء وغيرهم، ولكن الصوفية لتعلقهم بالنبي ﷺ على نحو خاص، هم أحرى أن يلتزموا هديه، ويحيوا سننه ويتبرءوا من مخالفيه؛ فإن الله تعالى قد سد الطرق إليه إلا

طريقًا مهده المصطفى ﷺ وصدق الله العظيم: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ (النور:٦٣).

وقد قام علماء الصوفية وشيوخها فى كل عصر - بقدر ما وفقهم الله - بهذا الواجب ونهضوا به، إلا طوائف من المخذولين، ونود أن يستمر ذلك فى كل حين، وخاصة فى عصرنا الذى ضعف فيه العلم بالدين، واختفى الشيوخ العارفون، وظهر فى ساحة الدعوة كثيرون من خصوم التصوف وأوليائه، لا يرجعون بالناس إلى أصل أصيل، ولا يشفعون أقوالهم بالدليل المقبول، والعامة حيارى تائهون، بين هؤلاء وهؤلاء، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

غاية مقاصد الشريعة أن تخرج الناس من العبودية لأهوائهم، وأن تعبدهم لله رب العالمين[٢٣] وهى غاية التصوف الحقيقى أيضًا، لكن الناس تنازعهم أنفسهم إلى (التحلل من أحكام الشرع) والرجوع إلى عبودية الهوى.

وهذه النزعات تتخذ أشكالاً مختلفة، وتتعلل بتعللات وحيل متباينة، كان منها فى بعض الأحيان التصوف المدخول، والصوفية الأدعياء، ممن عرفوا «بأهل الإباحة»، أو «البطالة والتعطيل»، وقد يتصل ذلك بالقائلين بالحلول، وهم الذين لا يعتقدون الثواب والعقاب، ولا يؤمنون بالحساب[٢٤]، ويستبيحون المحرمات، ويهملون التكاليف والواجبات[٢٥]، وقد يقولون إن المعرفة إذا حصلت لم يبق شىء من الطاعات واجبًا[٢٦]. وهى نزعة تسربت إلى الصوفية من غلاة الشيعة فيما يرى بعض العلماء[٢٧].

ولكن أدعياء الصوفية المنحرفين، الذين ابتلى بهم أهل الحق والدين، قد أيدوا تلك الفكرة العدمية الباطلة، بالعديد من التأويلات والشروح الفاسدة، لبعض القيم الصوفية والدينية، فتصدى لهم السراج - رحمه الله - كدأب العلماء الربانيين فى كل جيل وقبيل، دافعًا الشبهة التى أقاموها أو عرضت لهم، فانتهت بهم إلى التحلل من الأحكام الشرعية.

فمن ذلك قوله فى: (باب من غلط فى الأصول، وأداه ذلك إلى الضلالة: ونبتدئ بذكر القوم الذين غلطوا فى الحرية والعبودية):

«تكلم قوم من المتقدمين، فى معنى الحرية والعبودية، على معنى أن العبد لا

ينبغى له أن يكون فى الأحوال والمقامات التى بينه وبين الله – تعالى – كالأحرار؛ لأن من عادة الأحرار طلب الأجرة، وانتظار العوض على ما يعملون من الأعمال، وليس عادة العبيد كذلك؛ لأن العبد لا ينتظر من مولاه أجره.

وقد صنف شيخ من المشايخ كتابًا فى مقامات الأحرار والعبيد، فى هذا المعنى»[٣٨].

هذا هو أصل فكرة الحرية والعبودية، التى تتعمق – خاصة عند الحكيم الترمذى، و التسترى – «إلى العبودة» التى هى قمة الإخبات والتسليم، والتى هى فى الوقت نفسه قمة التحرر من علائق الدنيا وتزيين الهوى والشيطان ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾ (الحجر:٤٢).

«فظنت الفرقة الضالة أن اسم الحرية أتم من اسم العبودية؛ للمتعارف بين الخلق أن الأحرار أعلى مرتبة، وأسنى درجة، فى أحوال الدنيا، من العبيد، فقاست على ذلك فضلَّت، وتوهمت: أن العبد مادام بينه وبين الله – تعالى – تعبد، فهو مسمى باسم العبودية، فإذا وصل إلى الله فقد صار حرًا، وإذا صار حرًا سقطت عنه العبودية»[٣٩].

ومعنى ذلك أنه غير مطالب بالطاعة أو العبادة، وضروب التكليف على وجه العموم، ومن ثم يرد عليهم السراج: «وإنما ضلت هذه الفرقة؛ لقلة فهمها وعلمها، وتضييعها أصول الدين، خفيت على هذه الفرقة الضالة أن العبد لا يكون فى الحقيقة عبدًا، حتى يكون قلبه حرًا من جميع ما سوى الله – عز وجل – فعند ذلك يكون فى الحقيقة عبد الله – وما سمى الله – تعالى – المؤمنين باسم أحسن من اسم العبد؛ إذ يقول: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمَـٰنِ ﴾ (الفرقان: ٦٣)... لأنه اسم سمى به ملائكته، فقال:﴿ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴾ (الأنبياء: ٢٦) ثم سمى به أنبياءه ورسله: ﴿ وَٱذْكُرْ عِبَـٰدَنَآ ﴾ (سورة ص:٤٥)... وقال لحبيبه وصفيه ﷺ: ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ ﴾ (الحجر:٩٩) فكان ﷺ يصلى حتى تورمت قدماه، فقيل له: يا رسول الله، أليس الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر؟ قال: «أفلا أكون عبدًا شكورًا...» فلو كان بين خلق الله – تعالى – درجة أعلى من درجة العبودية لم يفت ذلك رسول الله ﷺ والله جل وعلا، كان يعطيه ذلك. وبالله التوفيق[٤٠].

وقد أساءت جماعة أخرى فهم فكرة

«الإخلاص» كما أساء السابقون فهم الحرية والعبودية، فاتخذوها مثلهم ذريعة للتحلل من التكليف والواجبات الدينية؛ عن طريق المخالفة لكل ما يجرى عليه الجمهور ولو كان حقًا، هربًا من الرياء كما توهموا، وطلبًا للإخلاص كما زعموا، وهى الفكرة التى انحرف إليها بعض الملامتية وغيرهم، ويبدو أن السراج فى رحلته إلى العراق كابد بعضًا منهم؛ ولذا يقول: «وزعمت الفرقة الضالة من أهل العراق وغيره: أن الإخلاص لا يصح للعبد؛ حتى يخرج عن رؤية الخلق، ولا يوافقهم فى جميع ما يريد أن يعمله، كان ذلك حقًا أو باطلاً»[41].

ثم بين سبب ضلالهم: «وإنما ضلت هذه الفرقة لأن جماعة من أهل الفهم والمعرفة تكلموا فى حقيقة الإخلاص؛ ألا يصفو لهم ذلك حتى لا يبقى على العبد بقية من رؤية الخلق والكون وكل شىء غير الله – تعالى - ؛ فظنت هذه الفرقة وطمعت أن ذلك يصح لهم بالدعوى والتقليد والتكلف، قبل سلوك مناهجها، والتأدب بآدابها، فأداهم الدعوى والطمع الكاذب إلى قلة المبالاة، وترك الأدب، ومجاوزة الحدود»[42].

وهكذا ينتهى بهم الوهم والضلال إلى ترك الواجبات ومجاوزة حدود الشرع كالسابقين من أصحاب الحرية المغلوطة، فيرد عليهم الشيخ قائلاً:

«وقد خفيت عليهم – لشقاوتهم – أن العبد المطلوب بدرجة الإخلاص هو العبد المهذب، الذى هجر السيئات، وجرد الطاعات، وعمل فى الإرادات، ونازل الأحوال والمقامات، حتى أداه ذلك إلى صفاء الإخلاص.

فأما من هو أسير هواه، ورهين نفسه وشيطانه، وهو فى: ﴿ ظُلُمَٰتٌۢ بَعۡضُهَا فَوۡقَ بَعۡضٍ إِذَآ أَخۡرَجَ يَدَهُۥ لَمۡ يَكَدۡ يَرَىٰهَا ﴾ (النور: ٤٠) فهو محجوب عن حال أهل البدايات، فكيف يصل إلى ما بعد ذلك... فهؤلاء كل يوم فى ضلال يخسرون، وفى طغيانهم يعمهون– أعاذنا الله وإياكم»[43].

ويبدو أن نزعة التحلل من الأحكام الشرعية، بين متصوفة عصر السراج، قد تعللت فيما تعللت به ببعض الأفكار المستمدة من علم أصول الفقه، أعنى فكرة الحظر والإباحة، وأيهما الأصل فى الأشياء؟ فلذا يتصدى لها الشيخ قائلاً:

«ثم زعمت الفرقة الضالة، فى الحظر

والإباحة، أن الأشياء فى الأصل مباحة، وإنما وقع الحظر للتعدى، فإذا لم يقع التعدى تكون الأشياء على أصلها من الإباحة... فأداهم ذلك بجهلهم، إلى أن طمعت نفوسهم بأن المحظور، الممنوع من المسلمين، مباح لهم، إذا لم يتعدوا فى تناوله.

وإنما غلطوا فى ذلك بدقيقة خفيت عليهم، من جهلهم بالأصول وقلة حظهم من علم الشريعة، ومتابعتهم شهوات النفوس فى ذلك؛ لأنهم سمعوا بمكارم الأخلاق، وحسن عشرة ومؤاخاة كانت بين جماعة من المشايخ المتقدمين، فجرى بينهم أحوال من رفع الحشمة والبسط بعضهم مع بعض، حتى كان أحدهم يمر إلى دار أخيه، ويمد يده فيأكل من طعامه ويأخذ من كسبه حاجته.. فظنت هذه الطائفة الضالة بالإباحة، أن ذلك كان منهم على حال جاز لهم ترك الحدود، أو أن يجاوز واحد متابعة الأمر والنهى، فوقعوا - من جهلهم - فى التيه، وتاهوا، وطلبوا ما مالت إليه نفوسهم؛ من اتباع الشهوات، وتناول المحظورات تأويلاً وحيلاً، وكذبًا وتمويهًا»[٤٤].

ثم يرد عليهم - بعد أن بين السببين الفكرى والنفسى فى ضلالتهم - بحجة جدلية أولاً: «والذى زعم أن الأشياء فى الأصل مباحة، فهو قال: إن الأشياء فى الأصل محظورة، وإنما وقعت إباحتها بالأمر والنهى، فى التوسعة والرخص، حتى لا يقع فى الغلط»[٤٥].

وبالحجة الحاسمة ثانيًا: «مع أن الحلال ما حلله الله - تعالى - والحرام ما حرمه الله - تعالى - وليس أحد من المؤمنين مستعبدًا باستعمال الشرائع المتقدمة، ولا باستعمال ما كان عليه الأوائل، بل المؤمنون مستعبدون بالائتمار بما أمرهم الله تعالى به والانتهاء عما نهاهم الله عنه، واجتناب ما اشتبه عليهم؛ لقول النبى ﷺ: «**الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، وحرام الله حمى، فمن وقع حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»[٤٦].

ثم يضيف ثالثًا: «وليس قول من زعم أن الأشياء فى الأصل على الإباحة بأولى من قول من يقول: إن الأشياء فى الأصل محظورة، وإذا استملك لا يباح ذلك لأحد إلا بحجة، وليس هذا من قياس النجاسة والطهارة: لأن الأشياء عند الفقهاء وجماعة من أهل العلم فى الأصل طاهرة حتى يقوم الدليل على نجاستها.

والفرق بين هذا وبين ذاك: أن النجاسات والطهارات تدخل فى العبادات، والحظر والإباحة تقع على الأملاك، وما وقع عليه الملك لا يبيح ذلك لأحد إلا بدليل وحجة"[٤٧].

وهذه الحجة الأخيرة ليست تكرارًا للأولى التى وصفناها بأنها جدلية، أى أن المقصود منها إضعاف موقف الخصم لا إبطال دعواه؛ لأن الأخيرة تبين أنه يقبل التمسك بقاعدة الحظر والإباحة فى الأجسام، لأن خلاف الفقهاء فيها إنما هو من حيث كونها أجسامًا طاهرة أو نجسة، أما من حيث كونها أشياء تتملك ويتصرف فيها فالأرجح أنها على الحظر؛ لأن ما يملك لا يباح التصرف فيه من غير مالكه إلا بحجة، ولذا احتيج فى الأمور العامة المشتركة إلى الدليل الخاص: (الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار).

ويبدو لى أن السراج كان يرد هنا على نزعة تسربت إلى التصوف، من دعاة القرامطة وأتباعهم، الذين قاموا بثورتهم على أسس مشابهة لهذه الدعاوى، وكلامه عن الملكية يشى بذلك. والله أعلم.

الغلط فى فهم فكرة "عين الجمع" :

وقد حاول أهل الإباحة، أو دعاة التحلل من الأحكام الشرعية، استغلال فكرة عين الجمع[٤٨]، أو أساءوا فهمها فى الأقل، وعن هؤلاء يقول الشيخ: "وجماعة غلطوا فى عين الجمع: فلم يضيفوا إلى الخلق ما أضاف الله إليهم، ولم يصفوا أنفسهم بالحركة فيما تحركوا فيه، وظنوا ذلك منهم احترازًا (أى من إثبات السوى) حتى لا يكون مع الله شىء، سوى الله - عز وجل- فأداهم ذلك إلى الخروج من الملة، وترك حدود الشريعة؛ لقولهم: إنهم مجبرون على حركاتهم، حتى أسقطوا اللائمة عن أنفسهم عند مجاوزة الحدود أو مخالفة الاتباع.

ومنهم من أخرجه ذلك إلى الجسارة على التعدى والبطالة، وطمعته نفسه على أنه معذور فيما هو عليه مجبور"[٤٩].

ثم يتصدى للرد عليهم وبيان الثغرة التى أتوا منها، حتى انتهوا إلى مقالة، هى ليست باطلة فحسب، لمخالفتها الواقع الذى يجده كل إنسان سوى من نفسه، بل هى منطوية على سوء الأدب؛ إذ يحمل هؤلاء المخذولون أخطاءهم على ربهم ليبرئوا أنفسهم، فيقول: " وإنما غلط هؤلاء

لقلة معرفتهم بالأصول والفروع (أى الأصل الذى منه كل شىء خلقا، وهو الله، والفرع الذى يكون به الفعل كسبًا، وهو المخلوق)فلم يفرقوا بين الأصل والفرع، ولم يعرفوا الجمع والتفرقة، فأضافوا إلى الأصل ما هو مضاف إلى الفرع، وأضافوا إلى الجمع ما هو مضاف إلى التفرقة..

وقد سئل سهل بن عبد الله: ما تقول فى رجل يقول: أنا مثل الباب لا أتحرك إلا أن يحركونى؟ فقال سهل: هذا لا يقوله إلا أحد رجلين، إما رجل صديق، أو رجل زنديق.

والمعنى فيما قاله سهل ـ رحمه الله ـ : الصديق يرى قوام الأشياء بالله، ويرى كل شىء من الله ـ تعالى - ... مع معرفة ما يحتاج إليه من الأصول والفروع، والحقوق والحظوظ.. ومتابعة الأمر والنهى وحسن الطاعات، والقيام بشرط الأدب، وسلوك المنهج على حد الاستقامة.

وأما معنى قول الزنديق بهذه المقالة فإنما يقول ذلك حتى لا يزجره شىء عن ركوب المعاصى، إنه أداه جهله إلى الجسارة والاعتداء؛ بإضافة أفعاله وجميع حركاته إلى الله ـ تعالى ـ حتى أزال اللائمة عن نفسه فى ركوب المآثم بغواية الشيطان وتسويله وتأويله الباطل ـ أعاذنا الله وإياكم من ذلك"(٥٠).

وهذه الجماعة التى يرد عليها السراج قد بقيت على هذا الفكر المغلوط حتى جاء الهجويرى الذى قال فى "الكشف" عند الكلام على الجمع والتفرقة، التى هى محور أقوال الطائفة السيارية :" ويبقى هنا الاختلاف الذى بيننا وبين الجماعة التى تقول: إن إظهار الجمع نفى للتفرقة، لأنهما متضادان؛ إذ إنه إذا استولى سلطان الهداية سقطت ولاية الكسب والمجاهدة، وهذا تعطيل محض؛ لأنه طالما كان إمكان المعاملة وقدرة الكسب والمجاهدة، فإن ذلك لا يسقط عن العبد مطلقا؛ لأن الجمع غير منفصل عن التفرقة؛ كالنور من الشمس، والعرض من الجوهر، والصفة من الموصوف، فلا تنفصل المجاهدة عن الهداية، ولا الشريعة عن الحقيقة، ولا الإدراك عن الطلب.

ولكن يمكن أن تكون المجاهدة مقدمة أو تكون مؤخرة؛ فمن تكن المجاهدة مقدمة له تكن المشقة عليه أكثر، لأنه يكون فى الغيبة، ومن تكن المجاهدة مؤخرة له لا يكن عليه عناء ولا كلفة؛ لأنه يكون فى الحضرة ومن يبد

له نقى مشرب الأعمال، نفيا لعين العمل، يكن على خطأ عظيم»[٥١].

ولا تزال فكرة الإباحة وإبطال الشرائع من سمات التصوف المنحرف الدخيل، ومن ترويجات أعداء كل دين وكل طريق، كما يقول أحد الصوفية المعاصرين: "زعموا أن هناك حقيقة تنافى الشريعة، وباطنًا يخالف الظاهر، فإذا عرفت حقيقتهم التى يدعون الناس إليها، وجدتها الكفر فى أسفل دركاته؛ من استباحة للمحرمات، وخلط بين الخالق والمخلوق، مما يؤول إلى أن الخالق هو مادة الكون، وهى لون من ألوان الوثنية المادية.. وما من صوفى إلا وهو يبرأ منهم، ولا يرى فيهم إلا ألد أعداء الخلق للصوفية عداوة، ولسائر المسلمين، فمن عدهم من الصوفية، فقد أخطأ خطأ مبينًا"[٥٢].

القول بالحلول:

هذه هى الفكرة الثانية التى عابها السراج وانتقدها بشدة على بعض المنتسبين إلى التصوف المعروفين "بالحلولية"، وهى القول بحلول معانى الربوبية وصفات الألوهية فى الأجسام البشرية، ولكنه ينبه فى مطلع الباب، الذى خصصه لمناقشتهم، أنه يعتمد فى تلك المناقشة على ما بلغه من أخبارهم: "فلم أعرف أحدًا منهم، ولم يصح عندى شىء غير البلاغ"[٥٣].

ولذا يبدأ بقوله: بلغنى أن جماعة من الحلولية زعموا أن الحق ـ تعالى ذكره ـ اصطفى أجسامًا حل بها بمعانى الربوبية، وأزال عنها معانى البشرية، فإن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة، وظن أن التوحيد أبدى له صفحته، بما أشار إليه، فقد غلط فى ذلك، وذهب عليه أن الشىء (الحال) فى الشىء مجانس للشىء الذى حل فيه، والله ـ تعالى ـ بائن من الأشياء، والأشياء بائنة منه بصفاتها. والذى أظهر فى الأشياء فذلك آثار صنعته، ودليل روبوبيته.

وإنما ضلت الحلولية ـ إن صح عنهم ذلك ـ لأنهم لم يميزوا بين القدرة التى هى صفة القادر، وبين الشواهد التى تدل على قدرة القادر وصنعة الصانع، فتاهت عند ذلك .. فمن صح عنه شىء من هذه المقالات فهو ضال بإجماع الأمة، كافر يلزمه الكفر فيما أشار إليه.

والأجسام التى اصطفاها الله سبحانه وتعالى أجسام أوليائه وأصفيائه اصطفاها بطاعته وخدمته، وزينها بهدايته .. والله

سبحانه وتعالى موصوف بما وصف به نفسه: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ (الشورى:١١).

والذى غلط فى الحلول غلط لأنه لم يحسن أن يميز بين أوصاف الحق وبين أوصاف الخلق؛ لأن الله ـ تعالى ـ لا يحل فى القلوب، وإنما يحل فى القلوب الإيمان به والتصديق .. وهذه أوصاف مصنوعاته، من جهة صنع الله بهم، لا هو بذاته أو صفاته يحل بهم، ولا هو بذاته أو صفاته يحل فيهم ـ تعالى الله - عز وجل- علوا كبيرًا"[٥٤].

وهكذا يتبرأ السراج من القائلين بالحلول ولكن تحفظه المكرر (فإن صح عن أحد أنه قال هذه المقالة) يشى بأنه لا يعد أقوال الحلاج صريحة فى ذلك، ومن المعلوم أن البعض يدافعون عن الحلاج ويقولون: " إنه قصد رفع الأنية لا الاثنينية"[٥٥].

الغلط فى تفضيل الولاية على النبوة:

يبدو أن السراج قد كابد محنة هؤلاء المفتونين، من المنتسبين إلى الصوفية، الذين ضلوا فى هذه القضية؛ حيث لم يتحفظ كما فعل مع الحلولية، قال: " ثم ضلت فرقة أخرى فى تفضيل الولاية على النبوة، ووقع غلطهم فى قصة موسى والخضر. عليهما السلام ـ يقول له الخضر: ﴿ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا ﴾ (الكهف:٦٧). فيقول له موسى: ﴿ لَا تُؤَاخِذْنِى بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِى مِنْ أَمْرِى عُسْرًا ﴾ الكهف:٧٣). إلى آخر القصة .

فظنت هذه الطائفة الضالة أن ذلك نقص فى نبوة موسى ـ عليه السلام ـ وزيادة فى الخضر ـ عليه السلام ـ على موسى فى الفضيلة، فأداهم ذلك إلى أن فضلوا الأولياء على الأنبياء عليهم السلام.

وقد ذهب عنهم أن الله ـ عز وجل ـ يخص من يشاء بما يشاء كيف يشاء، كما خص آدم عليه السلام بسجود الملائكة له، وخص نوحاً ـ عليه السلام ـ بالسفينة، وخص نبينا بانشقاق القمر ونبع الماء بين أصابعه .

فأما غير الأنبياء عليهم السلام فقد ذكر الله ـ تعالى ـ مريم؛ حيث يقول: ﴿ وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴾ (مريم:٢٥). ولم تكن مريم نبية، ولم يكن ذلك لغيرها من الأنبياء، ولا يجوز للقائل أن يقول: إنها تزيد بالفضل على الأنبياء .. ومثال ذلك كثير .. وكل ولى من الأولياء ينال ما ينال من الكرامة بحسن اتباعه لنبيه ﷺ فكيف يجوز أن

يفضل التابع على المتبوع، والمقتدى على المقتدى به، وإنما يعطى الأولياء رشاشة مما يعطى الأنبياء - عليهم السلام .

والذين قالوا : إن الأنبياء - عليهم السلام - يوحى إليهم بواسطة والأولياء يتلقفون من الله بلا واسطة، فيقال لهم غلطتم فى ذلك؛ لأن الأنبياء - عليهم السلام - هذا حالهم على الدوام ؛ يعنى الإلهام والمناجاة، والتلقف من الله - عز وجل - بلا واسطة، والأولياء وقتا دون وقت. وللأنبياء ﷺ - الرسالة، والنبوة، ووحى بنزول جبريل ﷺ وليس للأولياء ذلك.

ولو بدت ذرة على الخضر - عليه السلام - من أنوار موسى ﷺ وتخصيصه بالكلام، لا متحق الخضر عليه السلام، فافهم ذلك إن شاء الله - تعالى - والولاية والصديقية منورة بأنوار النبوة، فلا تلحق النبوة أبدًا، فكيف تفضل عليها "[٥٦].

وهكذا يرد السراج الشبهة التى ضلت فيها هذه الفرقة : وهى ما فهمته خطأ من تفضيل الخضر على موسى - عليهما السلام - لاختصاص الأول ببعض الخصائص التى ليست للثانى .

أما عن زعمهم أن الأولياء يتلقفون عن الله مباشرة، والأنبياء يأخذون عنه - تعالى - بواسطة الوحى. قد سلم فى الأولى بالاختصاص، ونفى ما فهم منه فهما فاسدا من التفضيل، وضرب الأمثلة لذلك، أما هذه فلا اختصاص للأولياء بالإلهام، فالأنبياء يشاركونهم فيه، ويزيدون عليهم بالوحى، وهو مرتبة أعلى من الإلهام، فالأفضلية للأنبياء ظاهرة، وغلط هؤلاء فيما فهموه من هذه الشبهة أيضًا.

لكن هناك تهمة مشابهة وجهت إلى آخرين من الصوفية - بعد عصر السراج - بناء على أن الولاية أفضل من النبوة، ولكن ينسى أصحاب الاتهام أن من قال ذلك يرى اجتماع الأمرين فى النبى؛ فكل نبى هو ولى فى الوقت نفسه، ولكن العكس ليس بصحيح، فليس كل ولى نبيًا، وإذن فلا تفضيل للولى على النبى، غاية الأمر أنهم يقولون: إن جانب الولاية من شخصية النبى يعبر عن صلته بمولاه، أما النبوة فصلته بالخلق، والنبوة لا تكون قبل الأربعين، وتنتهى عند البعض بالموت، والولاية دائمة .

وقد وجهت هذه التهمة أيضًا إلى الشيعة، ولكنها تصدق بالنسبة للإسماعيلية، أو البعض منهم، أم الاثنا عشرية والزيدية فيصرحون بعكسها.

ادعاء الرؤية فى الدنيا:

كانت هذه الدعوى إحدى المسائل التى ناقشها السراج، ورد على أصحابها دعواهم، وبين سبب فتنتهم، ولكنه يصرح بأنه لم ير أحدًا منهم، وإن كان قد بلغه " عن جماعة من أهل الشام أنهم يدعون الرؤية بالقلوب فى دار الدنيا كالرؤية بالعيان فى دار الآخرة " .

ثم يقول إنه رأى كتابًا لأبى سعيد الخراز إلى أهل دمشق، يقول فيه: " بلغنى أن بناحيتكم جماعة قالوا كذا وكذا وكذا قولا قريبًا من هذا القول .

والذى قال أهل الحق والإصابة فى هذا المعنى، وأشاروا إلى رؤية القلوب، إنما أشاروا إلى التصديق والمشاهدة بالإيمان وحقيقة اليقين، والذى توسوس فى هذا المعنى قوم من أصحاب الصبيحة من أهل البصرة . كما بلغنى . وقد رأيت جماعة منهم ؛ وذلك أنهم حملوا على أنفسهم فى المجاهدة والسهر وترك الطعام والشراب والانفراد والخلوة وكثرة التوكل، وصحبهم الإعجاب مع ذلك بما هم فيه، فاصطادهم إبليس . لعنه الله . فخيل إليهم كأنه على عرش أو سرير، وله أنوار تتشعشع، فمنهم من ألقى إلى بعض الأستاذين الذين يعرفون مكايد العدو، فعرفوهم ذلك ودلوهم، وردوهم إلى الاستقامة ... ومن لم يقع إلى الأستاذين، فيدفع ذلك، ويتكلم بالهوس، وينسلخ عن دينه بالظنون الكاذبة إلى آخر عمره.

وينبغى أن يعلم العبد: أن كل شيء رأته العيون فى دار الدنيا من الأنوار أن ذلك مخلوق، ليس بينه وبين الله . تعالى . شبه، وليس ذلك صفة من صفاته؛ بل جميع ذلك خلق مخلوق .

ورؤية القلوب بمشاهد الإيمان وحقيقة اليقين والتصديق حق: لقول النبى ﷺ: «**اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك**» [٥٧]، والذى قال من التابعين: لو كشف الغطاء ما ازددت يقينًا، أشار إلى حقيقة يقينه وصفاء وقته، وتكلم بذلك من غلبات وجده، وليس الخبر كالمعاينة فى جميع المعانى فى الدنيا والآخرة .

وقد قيل فى قول الله تعالى: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝ ﴾ (النجم:١١)، يعنى لم تكذب عينه ما رآه بقلبه، ولم يكذب فؤاده ما رآه بعينه، وهذا خصوص للنبى ﷺ ليس لأحد غيره "[٥٨].

* وقد اشتد الطوسى فى مناقشة هؤلاء لخطورة ما تعرضوا له بسبب إهمال

الرجوع إلى المشايخ، ومن ثم تتبين خطورة السير فى طريق الرياضة الروحية بلا شيخ مرشد، ومدى الخطر الذى يتعرض له من جازف بذلك. نسأل الله العافية.

كما يتبين أيضا حرص السراج - كأمثاله من الشيوخ الفقهاء الصادقين الربانيين - على عقيدة أهل السنة والجماعة، والتنزيه الخالص لله - عز وجل - ومقاومة أى مساس بالعقيدة الصافية.

وقد عقد الطوسى بابًا آخر فيمن "غلط فى الأنوار" ذكر فيه طائفة "زعمت أنها ترى أنواراً وبعضهم يصف قلبه بأن فيه أنوارًا، ويظن أن ذلك من الأنوار التى وصف الله بها نفسه... وتزعم أن ذلك من أنوار المعرفة والتوحيد والعظمة، وتزعم أنها ليست بمخلوقة "[59] ثم رد عليهم: بأن الأنوار كلها مخلوقة: نور العرش، ونور الكرسى، ونور الشمس والقمر والكواكب، وليس لله نور موصوف محدود، والذى وصف الله - تعالى - به نفسه فليس ذلك بمدرك ولا محدود، ولا يحيط به علم الخلق. وكل نور تحيط به العلوم والفنون فهو مخلوق[60] فجزاه الله عن النصيحة للدين والتوحيد خير الجزاء.

إغفال الفرق بين القديم والمحدث:

تقوم العقيدة الإسلامية على التفرقة الحاسمة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وخاصة بين الخالق والمخلوق، أو بين القديم والمحدث.

وبالرغم من اهتمام الصوفية الحقيقيين بتأكيد إمكانية القرب والوصول والفناء والمعرفة، والعودة عن طريق الحب إلى الأصل الأول. فإنهم لم ينسوا تعريف سيد الطائفة الجنيد - رحمه الله - للتوحيد بأنه: "إثبات الفرق بين القديم والمحدث".

ولكن يبدو أن طوائف من المتصوفة أو المستصوفة: الذين يتمسحون بالتصوف دون وعى بحقيقته، قد اختلطت عليهم هذه الحقيقة فضلوا وتاهوا، لجهلهم بأصول الدين وحقيقة التصوف فى وقت معاً، ويبدو أن مسارب الغلط والضلال فى هذا الأصل الأصيل تمثلت أيام السراج فى أمور ثلاثة:

أ- الغلط فى فناء البشرية: إذ سمع البعض "كلام المتحققين فى الفناء فظنوا أنه فناء البشرية، وتوهم أن البشرية هى القالب، وأن الجثة إذا ضعفت زالت بشريتها، فيجوز أن يكون موصوفًا بصفات الإلهية "[61].

ثم يرد عليهم بقوله: " لم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالة أن تفرق بين البشرية وبين أخلاق البشرية، لأن البشرية لا تزول عن البشر. وأخلاق البشرية تبدل وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق، وصفات البشرية ليست هى عين البشرية(٦٢) .

وهكذا يحدد السراج حقيقة الفناء عند القوم، ويقرر فى سياق ذلك ناحية هامة تتعلق بالحياة النفسية التى لا تتوقف عن التدفق و " التلوين " كما يعبر الصوفية، مهما بلغ العارف من مراتب الصقل و "التمكين"، والذى يتوهم أنه ذهاب النفس، وزوال التلوين عن العبد وقتا دون وقت، هو ذهاب البشرية؛ فقد غلط.. لأن التغيير والتلوين من صفة البشرية، فإذا زال عنها التغيير والتلوين فقد تغير الآن عن صفتها، وتلون عن معناها(٦٣) .. "

ب ـ وناحية ثانية تدل على رسوخ قدم السراج فى المجالين الروحى والنفسى أيضًا، فى مواجهة من زعموا أنهم بالرياضة الروحية يفقدون تمامًا الإحساس المادى أو الإدراك الحسى: " وزعمت طائفة من أهل العراق أنهم يفقدون حسهم عند المواجيد، حتى لا يحسوا بشىء .. وقد غلطوا فى ذلك: لأن فقد الحس لا يعلمه صاحبه إلا بالحس، ولأن الحس صفة البشرية.. الحس لا يزول ولا يفقد على البشر الحى، ولكن ربما يغيب العبد عن حسه بحسه عند المواجيد الحادثة عن الأذكار القوية.. وما دام فى العبد روح، وهو حى، لا يزول عنه الحس، لأن الحس مقرون بالحياة والروح"(٦٤).

جـ ـ أما الناحية الأخرى التى تسرب منها الضلال فى أمر الوحدانية إلى بعض المترسمين بالتصوف، فهى مسألة " الروح " التى يختم بها السراج نقده لمن غلط منهم فى الأصول، فتوهموها جزءاً من الذات الإلهية، أو أنها غير مخلوقة، أو أنها باقية بذاتها لا تبلى. وتتناسخ من جسم إلى جسم، إلى غير ذلك من التخليطات، التى لا تتفق مع حنيفية الإسلام، وتفرقته الحاسمة بين الخالق والمخلوق، مع القرب والولاية والمحبة، يقول: " ثم جماعة غلطوا فى الأرواح، وهم طبقات شتى..:

١ـ فقوم قالوا: الروح نور من نور الله، فتوهموا أنه نور ذاته .

٢ـ وقوم قالوا: حياة من حياة الله..

٣ـ وقوم قالوا: الأرواح مخلوقة، وروح القدس من ذات الله تعالى .

٤. وقوم قالوا: أرواح العامة مخلوقة وأرواح الخاصة ليست بمخلوقة .

٥. وقوم قالوا: الأرواح قديمة، إنها لا تموت ولا تعذب ولا تبلى .

٦. وقوم قالوا: الأرواح تتناسخ من جسم إلى جسم .

٧. وقوم قالوا: للكافر روح واحدة وللمؤمن ثلاثة أرواح، وللأنبياء والصديقين خمسة أرواح.

٨- وقوم قالوا: الروح خلق من النور.

٩- وقوم قالوا: الروح روحانية خلقت من الملكوت، فإذا صفت رجعت إلى الملكوت.

١٠- وقوم قالوا: الروح روحان: روح لاهوتية، وروح ناسوتية.

«وهؤلاء كلهم قد غلطوا، وضلوا ضلالاً مبينًا... والذى عليه أهل الحق... أن الأرواح كلها مخلوقة، وهى أمر من أمر الله – تعالى – ليس بينها وبين الله – تعالى – سبب ولا نسبة، غير أنها من ملكه وطوعه، وفى قبضته..».

ومن هذا النقد بنوعيه يتبين لنا وجوب اليقظة لما قد يحدث من تسرب للأفكار الخاطئة إلى بعض المنتمين إلى التصوف؛ غيرة على الدين، ونصيحة للإسلام والمسلمين، وأن علماء الصوفية، من أمثال السراج لم يألوا جهدًا فى هذا السبيل.

وأن التصوف، وإن كان نبتًا إسلاميًا وظاهرة سنية فى الأصل، لم يلبث أن تأثر – كغيره – بالعوامل الفكرية والاجتماعية المختلفة، سواء من داخل الجماعة الإسلامية أو من المؤثرات الخارجية، الأمر الذى يؤكد الحاجة إلى النقد المستمر والتناصح الجاد. والله يقول الحق وهو يهدى السبيل.

أ. د/ حسن الشافعى

الهوامش:

(١) انظر: مقدمة كتاب اللمع للسراج ط١ ١٩٦٠م بمصر ص١٠.

(٢) السابق ٧- ١٤.

(٣) يقصد بالكتاب «القسم» من أقسام اللمع، وهو يقسم كل كتاب إلى أبواب.

(٤) انظر: اللمع ٤٥٣، وما بعدها حتى ٥١٥.

(٥) السابق ص ٥٢٠.

(٦) السابق: ص٥٣١.

(٧) السابق ص٥١٨.

(٨) السابق ص٥١٩.

(٩) السابق: ص٥١٦- ٥١٧.

(١٠) السابق ص٥٢٢ .

(١١) ابن تيمية: الصوفية والفقراء ٣٨.

(١٢) السابق: ص٥٢٤.

(١٣) السابق: ص٥٢٣.

(١٤) السابق.

(١٥) السابق:٥٢٤.



(١٦) السابق:٥٢٥ .

(١٧) السابق:ص٥.

(١٨) السابق: ٥٢٦.

(١٩)السابق: ٥٢٧.

(٢٠) السابق.

(٢١) السابق: ٥٢٨.

(٢٢) الغزالي: المنقذ١٢٨- ١٣٠.

(٢٣) السراج: اللمع٥٢٨- ٥٢٩.

(٢٤) النووي:رياض الصالحين٣٤.

(٢٥) السراج: اللمع٥٢٩- ٥٣٠.

(٢٦) ابن تيمية: الصوفية والفقراء٣٤- ٣٥.

(٢٧) السابق:٣٥.

(٢٨) السراج: اللمع٥٣٠.

(٢٩) القشيري: الرسالة١٩- ٢١.

(٣٠) أورده النووي في الأربعين تحت رقم٣٤، وقال: رواه مسلم.

(٣١) السابق: الحديث رقم ٥ و(رد) أي مردود باطل.

(٣٢) ابن دقيق العيد: شرح الأربعين ٢٢- ٢٣.

(٣٣) انظر الشاطبي: الموافقات.

(٣٤) الشيبي: الصلة ١٤٤/١.

(٣٥) الشهرستاني: الملل والنحل ٢٤٥/١.

(٣٦) الشيبى: الصلة ١٤٥/١.

(٣٧) السابق ١٤٦/١ حيث ينسبهما إلى ابن حزم، ١٤٩ وإلى الشيخ المفيد وغيره.

(٣٨) السراج: اللمع٥٣١.

(٣٩) السابق.

(٤٠) السابق: ٥٣١- ٥٣٢.

(٤١) السابق:٥٣٣.

(٤٢) السابق:٥٣٣.

(٤٣) السابق:٥٣٣- ٥٣٤.

(٤٤) اللمع:٥٣٨- ٥٣٩.

(٤٥) السابق: ٥٣٩.

(٤٦) السابق: والحديث مختصر عما رواه الشيخان وأصحاب السنن عن النعمان بن بشير -رضى الله عنه.

(٤٧) اللمع: ٥٤٠.

(٤٨) قال القشيرى فى الرسالة ص١٤٤- ١٤٥: «الفرق ما نسب إليك والجمع ما سلب عنك... فإثبات الخلق من باب التفرقة، وإثبات الحق من نعت الجمع... ص١٤٦، وجمع الجمع فوق هذا.. الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله.

(٤٩) اللمع: ٥٤٩.

(٥٠) السابق: ٥٤٩- ٥٥٠.

(٥١) الهجويرى: كشف المحجوب ٤٩٧/٢.

(٥٢) الحافظ التيجانى: أهل الحق٧٤.

(٥٣) السراج: اللمع ٥٤١.

(٥٤) السابق: ٥٤١- ٥٤٢.

(٥٥) انظر: الشيبى: الصلة ٧٨.

(٥٦) السراج: اللمع ٥٣٥- ٥٣٧.

(٥٧) ورد بهذا اللفظ فى الحكم عن زيد بن أرقم، وورد بمعناه عن معاذ عن الطبرانى والبيهقى، وحديث نزول جبريل مشهور ومتفق عليه عن عمر وأبى هريرة (الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك) ورواه أحمد عن ابن عباس والبزار عن أنس.

(٥٨) السراج: ٥٤٤- ٥٤٦.

(٥٩) السابق: ٥٤٨.

(٦٠) السابق.

(٦١) السراج: اللمع ٥٤٣.

(٦٢) السابق: ٥٥٣.

(٦٣) السابق.

(٦٤) السابق: ٥٥٣.

النـــــور

النور لغة: الضياء، والنور ضد الظلمة، وقيل: النور شعاع الضوء وسطوعه، ونور الشيء: بينه وأوضحه، وفي الحديث: «فرض عمر بن الخطاب ﷺ للجدة ثم أنارها زيد بن ثابت» أي نوَّرها وأوضحها وبيَّنها، والتنوير وقت إسفار الصبح، والنور: الهداية، قال عز وجل: ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ (النور: ٤٠)، قال الزجاج: من لم يهده الله للإسلام لم يهتد[1].

الفرق بين النور والضياء:

الضياء أشد من النور، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ (يونس: ٥)، وقيل: الضياء ذاتي، والنور عرضي[2].

النور قسمان:

دنيوي، وأخروي، فالدنيوي ضربان: محسوس بعين البصر، وهو ما انتشر من الجسام النيرة، كالقمر والشمس، والنجوم وسائر النيرات، ومعقول بعين البصيرة كأنوار الله في قلوب المؤمنين.

ومن النور الإلهي قوله تعالى: ﴿ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَـٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ (المائدة: ١٥).

وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَـٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾ (الأنعام: ١٢٢).

وقوله تعالى: ﴿ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ وَلَـٰكِن جَعَلْنَـٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ﴾ (الشورى: ٥٢).

وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ (الزمر: ٢٢).

ومن النور المحسوس قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾ (يونس: ٥).

ومن النور الأخروي قوله تعالى: ﴿ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِم ﴾ (الحديد: ١٢).

وقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ

﴿ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ ﴾ (التحريم: ٨)[٣].

النور اسم من أسماء الله تعالى:

قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (النور ٣٥). يقول فخر الدين الرازى: اعلم أنّ النور اسم لهذه الكيفية التى يضادها الظلام، ويمتنع أن يكون الحق سبحانه هو ذلك، ويدل عليه وجوه:

الأول: أن هذه الكيفية تطرأ وتزول، والحق سبحانه يستحيل أن يكون كذلك.

الثانى: الأجسام متساوية فى الجسمية، ومختلفة فى الضياء والظلمة، فيكون الضوء كيفية قائمة بالجسم محتاجة إليه، وواجب الوجود لا يكون كذلك.

الثالث: النور مضاد للظلمة، وجل الحق أن يكون له ضد وند.

الرابع: قال تعالى: ﴿ مَثَلُ نُورِهِ ﴾ (النور: ٣٥)، فأضاف النور إلى نفسه فلو كان تعالى هو النور لكان هذا إضافة الشىء إلى نفسه، وهو محال، فهو تعالى ليس نوراً، وليس أيضا هذه الكيفية لا يعقل ثبوتها إلا للأجسام.

المراد بهذا الاسم:

اختلف العلماء فى تفسير قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ على وجوه:

الأول: أن النور الظاهر هو الذى يظهر له كل شىء خفى، والخفاء ليس إلا العدم، والظهور ليس الوجود، والحق سبحانه موجود، ولا يقبل العدم.... والحق سبحانه هو الذى به وجد كل شىء سواه، فهو سبحانه نور كل ظلمة، وظهور كل خفاء، فالنور المطلق هو الله، بل هو نور الأنوار.

الثانى: أنه تعالى منور السموات والأرض.

الثالث: أنه سبحانه وتعالى هو الذى استقامت به المخلوقات، فسمى نوراً من قولهم: فلان زيَّن البلد ونوَّر، إذا كان سبباً لمصلحة البلد.

الرابع: أنه معنى النور أى الهادى، والمعنى فى الآية ﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ هادى السماوات والأرض[١].

حظ العبد من اسم الله النور:

وأما حظ العبد من اسم الله النور أن يعلم أن نور القلب عبارة عن معرفة الله تعالى، قال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ ﴾ (النور: ٤٠).

اسم الله النور عند أرباب السلوك:

النور هو الذى نوَّر قلوب الصادقين

بتوحيده، ونوَّر أسرار المحبين بتأييده، وقيل: هو الذى سن الأبشار بالتصوير، والأسرار بالتنوير، وقيل الذى أحياء قلوب العارفين بنور معرفته، وأحيا النفوس العابدين بنور عبادته، وقيل: هو الذى يهدى القلوب إلى إيثار الحق واصطفائه، ويهدى الأسرار على مناجاته واجتبائه وقيل: هو الذى يزهد فى الفانى، ويرغب فى الباقى، ويهب اليقين الذى به تسكن النفوس [٥].

النور حجاب الله تعالى:

عن أبى هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «إن لله سبحانه وتعالى سبعين حجابا من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه كل من أدركه بصره» وفى رواية: «بين الله وبين الملائكة الذين حول العرش سبعون حجابا من نور» وروى أيضا من حديث أنس ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ لجبريل: هل ترى ربك ؟ قال: «إن بينى وبينه سبعين حجابا من نور»[٦].

المؤمن يرى بنور الله:

يقول حجة الإسلام الغزالى تحت عنوان: بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف فى اكتساب المعرفة:{ اعلم أن من انكشف له شيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع فى القلب من حيث لا يدرى فقد صار عارفا بصحة الطريق، ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغى أن يؤمن به، يقول سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَا ﴾ (العنكبوت: ٦٩)، فكل حكمة تظهر فى القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام، وقال رسول الله ﷺ: «من عمل بما علم ورَّثه الله علم ما لم يعلم» ... وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا ﴾ (الأنفال: ٢٩)، قيل: نورا يفرق به بين الحق والباطل، ويخرج به من الشبهات؛ ولذلك كان النبى ﷺ يكثر فى دعائه من سؤال النور، فقال صلى الله عليه وسلم: «اللهم أعطنى نورًا، وزدنى نورًا، واجعل فى قلبى نورًا، وفى سمعى نورًا، وفى بصرى نورًا، حتى قال: فى شعرى وفى لحمى ودمى وعظامى، وسئل رسول الله ﷺ عن قول الله تعالى: ﴿ أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٖ مِّن رَّبِّهِۦ ﴾ (الزمر: ٢٢) ما هذا الشرح؟ فقال: هو التوسعة، إن النور إذا قذف به فى القلب اتسع له الصدر وانشرح.. كان أبو الدرداء يقول: المؤمن من ينظر بنور الله من وراء ستر رقيق... وقال صلى الله عليه وسلم: «اتقوا فراسة

المؤمن فإنه ينظر بنور الله»[٧].

المعرفة بالله نور العارفين:

العلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله هو الكمال الحقيقى الذى به يقرب من يتصف به من الله تعالى، ويبقى كمالا للنفس بعد الموت، وتكون هذه المعرفة نورا للعارفين بعد الموت ﴿ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا ﴾ (التحريم: ٨)؛ أى تكون هذه المعرفة رأس مال يوصل إلى كشف ما لم ينكشف فى الدنيا.... فمن ليس معه أصل معرفه الله تعالى لم يكن له مطمع فى هذا النور، فيبقى ﴿ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ﴾، بل ﴿ كَظُلُمَٰتٍ فِى بَحْرٍ لُّجِّىٍّ يَغْشَىٰهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِۦ سَحَابٌ ظُلُمَٰتٌۢ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ ﴾ (النور: ٤٠) فإذن لا لسعادة إلا فى معرفة الله تعالى [٨].

العبادة سبب لحصول النور فى القلب:

يقول أبو حامد الغزالى: علم المكاشفة هو علم الصديقين والمقربين، وهو عبارة عن نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة... فنعنى بعلم المكاشفة ان يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق اتضاحا يجرى مجرى العيان الذى لا يشك فيه، وهذا ممكن فى جوهر الإنسان، لولا أن مرآة القلب قد تراكم صدؤها وخبثها بقاذورات الدنيا، وإنما نعنى بعلم طريق الآخرة العلم بكيفية تصقيل هذه المرآة عن هذه الخبائث التى هى الحجاب عن الله سبحانه وتعالى، وعن معرفة صفاته وأفعاله، وإنما تصفيتها وتطهيرها بالكشف عن الشهوات والاقتداء بالأنبياء، صلوات الله عليهم فى جميع أحوالهم، فبقدر ما ينجلى من القلب ويحاذى به شطر الحق يتلألأ فيه حقائقه، ولا سبيل إليه إلا بالرياضة... وبالعلم والتعليم[٩].

ويقول ابن رجب الحنبلى فى مقام المشاهدة: أن يعمل العبد على مقتضى مشاهدته لله تعالى بقلبه، وهو أن يتنور القلب بالإيمان، وتنفذ البصيرة فى العرفان، حتى يصير الغيب كالشهادة، وهذا هو حقيقة مقام الإحسان[١٠].

النور جند القلب:

جاء فى شرح الحكم العطائية: النور للقلب فى كونه يتوصل به إلى مقصده وهو حضرة الرب بمنزلة الجند للأمير من كونه يتوصل به إلى مقصوده من قهر أعدائه، كما أن الظلمة التى هى وساوس

الشيطان جند النفس التى هى أمارة بالسوء، دون المطمئنة فإنها توافق العقل أبدا، ومقصد النفس الأمارة بالسوء الشهوات والأغراض العاجلة، فإذا أراد الله أن ينصر عبده ويعينه على قمع شهواته أمد قلبه بجنود الأنوار وقطع عنه مدد الظلم... فعلى العبد أن يفزع إلى ربه عند التقاء الصفين، ويسأله الإعانة على النفس الأمارة بالسوء متوسلا بسيد الكونين(١١).

الفرق بين النور والبصيرة والقلب:

النور هو ما يقذفه الله فى القلب المريد من العلم اللدنى، ويختص النور بأن له الكشف، أى كشف المعاني كحسن الطاعة وقبح المعصية، والبصيرة التى هى عين القلب لها الحكم وهو إدراك الأمر الذى شاهدته، وكشف لها عنه بالنور، فإنه كما لا يمكن إدراك البصر للمحسوسات إلا بالأنوار الظاهرة كالشمس والسراج لا يمكن إدراك البصيرة لشيء من المعانى إلا بالأنوار الباطنية، والقلب له الإقبال على ما كشف للبصيرة وحكمت بحسنه كالطاعة والإدبار عما كشف لها وحكمت بقبحه كالمعصية، وحينئذ تتبعه الجوارح كما فى الحديث «ألا إن فى الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت الجسد كله ألا وهى القلب»(١٢).

مطالع الأنوار القلوب والأسرار:

إن مواضع طلوع الأنوار المعنوية وهى نجوم العلم وأقمار المعرفة وشموس التوحيد إنما هى قلوب العارفين وأسرارهم، فهى كالسماء التى تشرق فيها الكواكب، بل تلك الأنوار المعنوية أشد إشراقاً فى الحقيقة من الكواكب الحسية، والنور على قسمين: نور يكشف الله به عن آثاره كنور الشمس ونور مستودع فى القلوب، وهو نور اليقين الذى أودعه الله فى قلوب عباده العارفين، ومدده الذى يستمد ويتزايد منه ضياءه إنما هو من النور الوارد من خزائن الغيوب، وهو نور الأوصاف الأزلية ... فالنور المدرك بالحواس كنور الشمس والقمر يكشف لك به عن آثاره وهى الأكوان، فتستدل بالأثر على المؤثر.

وأما النور الذى يكشف لك به عن أوصافه، فهو منه المستودع فى القلوب من نور اليقين الذى يكشف لك به عن أوصافه الأزلية الجمالية والجلالية حتى تراها عياناً ولا تحتاج معه إلى دليل فإنك تشهد به المؤثر(١٣).

المؤمن يتقلب فى النور:

عن أبى بن كعب ﷺ قال المؤمن يتقلب فى خمسة من النور: كلامه نور، وعلمه نور، ومدخله نور، ومخرجه نور، ومصيره الى النور، والكافر يتقلب فى خمسة من الظلم: فكلامه ظلمة، وعلمه ظلمة، ومدخله ظلمة، ومخرجة ظلمة،ومصيره إلى الظلمات يوم القيامة(١٤).

الأنوار المحمدية:

مما لا شك فيه أن النصيب الأعظم والأوفى من النور الإلهى كان لأنبياء الله - عليهم السلام - وكل على قدره، وإمامهم هو خاتم المرسلين سيدنا محمد ﷺ، ومن المعلوم أن أنوار الروح قد تحجب بحجب النفس وغيرها، وذلك عندما تنزل الروح إلى الجسد، إلا أن الأمر يختلف إلى حد كبير مع الأنبياء - عليهم السلام - ذلك أن نفوسهم خالصة لله - تعالى - ليس فيها هوى ولا غفلة ولا للشيطان عليهم سبيل؛ لذا فإن أرواحهم لا تحجب كثيرا إلا بمقدار ما تقتضيه بشريتهم التى هم فيها.

لذلك حينما طلب سيدنا موسى - عليه السلام - رؤية الله - سبحانه وتعالى قال له: ﴿ لَن تَرَىٰنِى ﴾ (الأعراف: ١٤٣)؛ لأن البشرية لا تتحمل هذا، والدليل أن الراسخ القوى دك دكا عندما تجلى ربه له، وخر موسى صعقا، أما كلام الله - تعالى - لموسى عليه السلام فقد كان بتجهيز خاص له، وكذلك ما حدث فى الإسراء والمعراج لرسول الله ﷺ كان أيضا بتجهيز خاص، والمقصود باختصار أن أرواح الأنبياء غالية عليهم وهم فى الصورة البشرية، أما إذا كانت النفس البشرية كاملة مكملة من رب العالمين، فالحجاب هنا لا يكون أصلا، اللهم إلا على قدر ما تسمح الطاقة البشرية بتحمله من الروح وأنوارها (١٥).

لقد مدح الله - سبحانه - رسوله ﷺ وما جاء به من الخير والهدى فقال سبحانه: ﴿ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ (المائدة ١٥)، والمراد بالنور هنا: هو سيدنا محمد - صلى الله عليه وسلم - فهو نور الأنوار كما قال الإمام الألوسى.

ويقول الإمام ابن جرير الطبرى ما ملخصه: قوله تعالى: ﴿ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ (المائدة:١٥)



أى قد جاءكم يا أهل التوراة والإنجيل من الله نور هو محمد ﷺ الذى أنار الله به الحق، وأظهر به الإسلام ومحق به الشرك "[١٦].

وهناك بشرى عظيمة لمن يحظى برؤية الرسول ﷺ فى المنام، فإن من رآه فى المنام فقد رآه حقا، كما جاء فى الحديث الصحيح الذى رواه الإمام البخارى وغيره، ذلك أن الشيطان لا يتمثل به ﷺ، وكيف يتمثل الشيطان برسول الله ﷺ وهو النور، والشيطان أصل الظلام والضلال، ومن المعلوم أن الضدين لا يجتمعان، كما هو معلوم[١٧].

أ.د/ إبراهيم عبد الشافى إبراهيم



الهوامش:

(١) يراجع: لسان العرب لابن منظور المصرى، دار صادر بيروت، مادة (نور):٥/٢٤٠.

(٢) تاج العروس من جواهر القاموس:للمرتضى الزبيدى، ٣٥٧٨/١، مادة(نور).

(٣) مفردات غريب القرآن: أبو القاسم الراغب الأصفهانى، ٥٠٨/١.

(٤) مراجع: لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى الحسنى والصفات: فخر الرازى، مكتبة الكليات الازهرية ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م، ص ٢٤٦، ٣٤٧.

(٥) يراجع: لوامع البينات، ص ٣٤٨.

(٦) إحياء علوم الدين: أبو حامد الغزالى، ١٠١/١، دار المعرفة، بيروت بدون تاريخ

(٧) المرجع السابق، ٢٤/٣.

(٨) إحياء علوم الدين ٨٣/٣

(٩) يراجع: إحياء علوم الدين ١٩/١، ٢٠

(١٠) ينظر: جامع العلوم والحكم: لابن رجب الحنبلى، دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ، ص ٣٧

(١١) شرح الحكم العطائية ص ٦٠.

(١٢) شرح الحكم العطائية ص ٦١.

(١٣) المرجع السابق ص ١١٣.

(١٤) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: أبو نعيم الأصبهانى: ٢٥٥/١، دار الكتاب العربى ببيروت، ط الرابعة، ١٤٠٥ هـ

(١٥)محمد نبى الرحمة ص ١٤٥ وما بعدها. للشيخ صلاح الدين القوصى، ط ٣، ١٤٢٧ أ - ٢٠٠٦ م، ضمن سلسلة البحوث الإسلامية.

(١٦)انظر تفسير ابن جرير الطبرى ١٦١/١

(١٧)محمد نبى الرحمة ص ١٥٥

الولايـــة

كما تحدث عنها القرآن الكريم

تمهيد:

الولايــة (بكسـر الـواو) مـن ولى وليـا أى دنـا منـه دنـوا، وأوليتـه إيـاه بمعنـى أدنيتـه منـه . ومنـه والاه مـوالاة والى بين الشيئين إذا قارب بينهما.

والـولى : فعيـل بمعنـى فاعـل وهـو مـن توالـت طاعتـه الله دون أن يتخللهـا معـصية وتجـئ بمعنـى مفعـول ويكـون معناهـا مـن تـولاه الله بإحـسانه وفـضله[1] وسـواء كانـت بمعنـى اسـم الفاعـل أو أسـم المفعـول فإنهـا تتـضمن معنـى القـرب المـستلزم للمحبـة والمـودة ويقـال فـلان يلـى فلانـا أى يقـرب منـه والولى القريب.

والقـرآن الكـريم قـد اسـتعمل لفـظ الولايـــة مـــضافة إلى الله تعـــالى واســتعملها مــضافة إلى الإنـــسان واستعملها كـذلك بمعنـى اسـم الفاعـل وبمعنى اسم المفعول.

وأصل الولاية المحبة والقرب وضدها العداوة التى تستلزم البغض والبعد ، والولى هو من والى الله بالطاعات وبتنفيذ أوامره وترك نواهيه. قال تعالى: ﴿ أَلَآ إِنَّ أَوْلِيَآءَ ٱللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَكَانُوا۟ يَتَّقُونَ ۝ لَهُمُ ٱلْبُشْرَىٰ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ ﴾ (يونس: ٦٢- ٦٤).

والولاية هنا يجوز فيها والله أعلم أن تكون بمعنى اسم الفاعل وأن تكون بمعنى اسم المفعول فعلى الأول يكون معناها: أولياؤه هم الذين والوه بالطاعة وترك المعصية وعلى الثانى يكون معناها من تولاهم الله بفضله وإحسانه وحفظه فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

وقد وردت الولاية فى آيات كثيرة، منها: قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِىُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ (البقرة: ٢٥٧) أى متوليهم بهدايته وفضله.

وقوله: ﴿ ۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ ﴾ (المائدة: ٥١).

وقوله: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ ﴿٥٥﴾ ﴾ (المائدة: ٥٥).

وقوله: ﴿ إِنَّ وَلِـِّۧىَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْكِتَـٰبَ ۖ وَهُوَ يَتَوَلَّى ٱلصَّـٰلِحِينَ ﴾ (الأعراف: ١٩٦).

وقوله: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يُقَـٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱلطَّـٰغُوتِ فَقَـٰتِلُوٓا۟ أَوْلِيَآءَ ٱلشَّيْطَـٰنِ ۖ إِنَّ كَيْدَ ٱلشَّيْطَـٰنِ كَانَ ضَعِيفًا ﴿٧٦﴾ ﴾ (النساء: ٧٦).

فهذه الآيات وغيرها قد دلت على أن الولاية قد تكون لله وقد تكون للشيطان ولما كان معنى الولاية يتضمن المحبة والقرب فإن ولاية الله تعنى محبته والقرب منه والتقرب إليه بما شرع، وولاية الشيطان ضدها ونقيضها فهى قرب من الشيطان ومحبة بإتباع أوامر جنوده وهو هوى النفس وإغراء الدنيا، وكلما اقترب المرء من الله بولايته ابتعد عن الشيطان بالإعراض عنه والعكس صحيح فكلما ازدادت ولاية المرء للشيطان زاد بعده عن الله ولا يجتمع فى قلب المؤمن ولاية لله مع ولايته للشيطان فى وقت واحد أبدا وإن كان ذلك ممكنا بالتوالى بينهما، فيتولى القلب ربه مرة ثم قد يتغلب عليه الشيطان فيتولاه مرة وهذا جائز وواقع أما أن يجتمع فى القلب الواحد ولاية لله وولاية لغيره فهذا ما لا يتسع القلب المؤمن له لأنه لا يشغل بالشيء ونقيضه فى وقت واحد وإن جاز أن يشغل بأحدها كانشغاله أحيانا بالطاعة وأحيانا بالمعصية.

وإذا كانت الولاية الشرعية تابعة لتنفيذ الأوامر والنواهى الشرعية بمعنى أن يُعْبد الله بما شرع وبما أمر فينبغى أن يعلم أن أكثر المسلمين التزاما وطاعة لله، وبالتالى أفضل المسلمين وأقربهم إلى الله هم جيل الصحابة، هذا فيما يخص الأمة الإسلامية وأفضل من والى الله بطاعته مطلقا من خلقه عامة هم الأنبياء وأفضل الأنبياء هم المرسلون، وأفضل المرسلين أولو العزم منهم

وأفضل أول العزم خاتمهم ﷺ، وذلك أصل ينبغي أن يستقر في قلب كل مؤمن وأن يعتقده اعتقادا جازما لا يلحقه ريب ذلك أن محمدا ﷺ سيد ولد آدم وإمام جميع الأنبياء، ولقد أخذ الله العهد والميثاق على جميع الأنبياء والمرسلين لئن بعث محمد وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه فأقروا بذلك وشهدوا به. قال تعالى:

﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨١﴾ ﴾ (آل عمران: ٨١)

وأفضلية محمد صلى الله عليه وسلم على سائر المرسلين وبالتالى على جميع الأولياء قاطبة من لدن آدم إلى قيام الساعة أمر لا ينبغى أن يكون محل ريبة عند كل مسلم وبالتالى فإن فضائل أمته على سائر الأمم كثيرة فإن بعثته كانت فارقا فرق الله به بين أوليائه وأعدائه وجعل رأس ذلك هو الإيمان بمحمد وبما جاء به عن ربه..

قال تعالى : ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ (آل عمران: ٣١).

فجعل محور محبة الله كامنة فى إتباع رسوله ظاهرا وباطنا، فليست الولاية إذن ادعاء ولا ابتداعا، وإنما هى سلوك واتباع ومعلوم أن اليهود والنصارى قد ادعوا الولاية لله ومحبته فقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه فرد عليهم القران قائلا:

﴿ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم ۖ بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ﴾ (المائدة: ١٨).

وقال مرة : ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ﴾ فقال الله تعالى مخبرا أن: ﴿ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ﴾ الكاذبة ﴿ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾ (البقرة: ١١١).

وجاء فى الصحيحين أن طائفة من أقارب الرسول ادعوا ولايته ومحبته فقال عمرو بن العاص: سمعت رسول الله ﷺ يقول جهارا من غير سر: إن آل فلان ليسوا لى بأولياء إنما وليى الله وصالح المؤمنين لافتا النظر إلى أن الولاية تكون لله وحده، وإن وليه الله ثم الصالحون المؤمنون.

وثبت بالنصوص القاطعة أن أفضل هذه الأمة بعد نبيها هو أبو بكر وعمر وعثمان وعلى ثم بقية الصحابة أهل البيعة والبدريون وغيرهم وليس ذلك الفضل لمجرد السبق الزمنى وإنما يضاف إليه صدق العمل وكثرته وامتلاء القلب باليقين وهذا أمر قد أشار إليه القرآن كثيرا.

والله تعالى قد وصف أولياءه بصفتين أساسيتين فقال سبحانه عنهم: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَكَانُواْ يَتَّقُونَ ﴾ (يونس: ٦٣) فالإيمان والتقوى أصل لولاية الله وبحسب إيمان المرء بالله وتقواه لله تكون درجته فى الولاية فمن كان أكمل إيمانا وأكثر تقوى كان أكمل فى ولايته وقربه من ربه.

ولما كانت الولاية مرتبطة بالاتباع والوقوف عند أوامر الله ونواهيه نجد القرآن الكريم قد قسم أولياء الله المنفذين لأوامره إلى طبقتين:

أ) فمنهم السابقون المقربون.

ب) ومنهم أصحاب اليمين المقتصدون.

وقد ذكر القرآن ذلك فى غير موضع.

ففى سوره الواقعة قال تعالى: ﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ۝ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ۝ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ۝ ﴾ (الواقعة: ٨٨- ٩٠).

وقال تعالى: ﴿ كَلَّآ إِنَّ كِتَٰبَ ٱلْأَبْرَارِ لَفِى عِلِّيِّينَ ۝ وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا عِلِّيُّونَ ۝ كِتَٰبٌ مَّرْقُومٌ ۝ يَشْهَدُهُ ٱلْمُقَرَّبُونَ ۝ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ۝ عَلَى ٱلْأَرَآئِكِ يَنظُرُونَ ۝ ... ﴾ الآيات (المطففين: ١٨- ٢٨).

وعن ابن عباس فى هذه الآية: إن أصحاب اليمين يمزج لهم الشراب مزجا أما المقربون فيشربون بها صرفا غير ممزوجة[٢] وهذا نظير ما جاء فى سورة الإنسان فى قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ۝ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ﴾ (الإنسان: ٥- ٦).

وقد بين الحديث الشريف كلا النوعين وميز بينهما فى قوله صلى الله عليه وسلم فى حديث الأولياء الذى جاء فيه، يقول الله تعالى قال: " من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إلى عبدى بشيء

أحب إلى مما افترضته عليه ولا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها ولئن سألنى لأعطينه ولئن استعاذنى لأعيذنه وما ترددت فى شيء أنا فاعله ترددى عن نفس عبدى المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءلته ولابد من ذلك "(رواه البخارى). فالحديث قد بين أن الأبرار هم المتقربون إلى الله بأداء الفرائض فيفعلون ما أوجب الله عليهم ويتركون ما حرم الله، ولا يكلفون أنفسهم بفعل المندوبات و لم يكفوا أنفسهم عن فعل الفضول من المباحات فهؤلاء هم أصحاب اليمين.

أما السابقون المقربون فهم الذين يتقربون إلى الله بالنوافل بعد أداء الفرائض ففعلوا الواجبات والمسنونات والمندوبات ونزهوا أنفسهم عن فعل المكروهات بعد عزوفهم عن فعل المحرمات فلمّا تقربوا إلى الله تعالى بأداء النوافل أحبهم الله حبا تاما كما جاء فى الحديث السابق: «لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه». والحب هنا مطلق عن كل قيد لأن هؤلاء المقربين قد أتوا بالنوافل قدر استطاعتهم وصارت المباحات فى حقهم طاعة مقصودا بها التقرب إلى الله من ترك المكروه وفعل المندوب فصارت أعمالهم كلها عبادة لله ولهذا كان شرابهم صرفا غير ممزوج كما هو شأن الأبرار وأصحاب اليمين ذلك لأن أعمالهم بل جميع حياتهم كانت لله خالصة غير ممزوجة بحب غيره ولا بموالاة غيره أما الذين مزجوا فى عملهم بين ما يحبه الله وما تحبه أنفسهم فشرابهم ممزوج من شراب المقربين بقدر ما مزجوا أعمالهم فى الدنيا بالولاء والاشتغال بغير الله.

وجاء مثل ذلك فى سورة فاطر، حيث ذكر أولياءه المقتصدين والسابقين المقربين فى قوله سبحانه: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ﴾ (فاطر: ٣٢)، فالظالم لنفسه هم أصحاب الذنوب المصرون عليها. والمقتصد هو المؤدى للفرائض الممتنع عن المحارم والسابق بالخيرات هو المؤدى للفرائض المتقرب بالنوافل والتفاضلُ الكائن بين أصحاب اليمين والمقربين إنما كان بسبب كثرة الأعمال ودوام التقرب

بها إلى الله.

ولما كان الإيمان والتقوى أصل الولاية الشرعية فإن الذى لا يكون منه إيمان ولا تقوى لا يصح اعتباره وليا لله حتى وإن كان غير معذب ولا آثم، وذلك مثل الأطفال والمجانين ومن لم تبلغه الدعوة وكذلك المجانين والأطفال لا يتصور منهم ولاية حيث لم يتقرب أحدهم إلى الله بفعل الواجبات وترك المحرمات فالمجنون لا تصح عبادته باتفاق العلماء لأن شرط صحة العبادة النية وهو لا نية له وبالتالى فلا تتصور ولايته لا عقلا ولا شرعا ولما كانت هذه أصولا عامة للولاية فمن ادعى الولاية وهو لا يؤدى ما فرضه الله عليه ولا يجتنب محارم الله أو يدعى أنه سقط عنه الأمر الشرعى بالتكاليف أو يدعى أن الأمر الشرعى إنما جاء للعامة وليس للخاصة و أتى بما يناقض شرع الله لم يكن لأحد أن يقول عنه إنه ولى الله بل إن هذا وأمثاله إن كان يعتقد فى باطنه خلاف ما جاء به الرسول أولا يعتقد صحة ما جاء به الرسول فهذا لم يكن معه من الإيمان شىء فضلا عن ولايته لله ولرسوله.

وليس لأولياء الله شىء يتميزون به عن الناس إلا سلوكهم ونمط علاقتهم بالله وبالناس فليس لهم لباس معين بل كما يقولون: كم من صديق فى قباء، وكم من زنديق فى عباء ومن هنا فإن أولياء الله يوجدون فى جميع أصناف الأمة ما لم يكونوا من أهل البدع والفجور فيوجدون فى أهل القرآن وأهل العلم كما نجدهم بين صفوف المجاهدين بالسيف المدافعين عن بيضة الإسلام ويوجدون بين الزراع والتجار والصناع فليست الولاية إذن مقصورة على شخص أو على فرقة بعينها وإنما قد توجد فى أى شخص إذا أخذ سبيله فى التقرب إلى الله بما يحب وكان القلب مستعدا لذلك وما الناس إلا رجلان فمؤمن تقى حبيب إلى ربه وفاجر شقى بعيد عن رضوان الله.

وليس من وسائل التقرب إلى الله المشروعة الامتناع عن طعام بعينه أو لباس بعينه أو شراب بعينه إلا إذا كان ذلك مما نهى الله عنه أو حذر منه رسوله. كذلك ليس من وسائل التقرب المشروعة اعتزال الناس وهجر البيوت والأولاد أو ملازمة الصمت إلا

عند الكلام بما ليس خيرا وقد ثبت في صحيح البخاري عن ابى عباس أن رسول الله ﷺ رأى رجلا قائما في الشمس فقال: ما هذا..؟ فقالوا: أبو إسرائيل نذر أن يقوم في الشمس ولا يستظل أبدا ولا يتكلم ولا يصوم فقال النبي ﷺ: مروه فليجلس وليستظل وليتكلم وليتم صومه. ومن سلك إلى الله طريقا غير ما سنه رسوله ظانا أو معتقدا أن غيرها منها أو أحب إلى الله مما سنه رسوله كان جاحدا بها ملحدا في آيات الله.

وليست العصمة شرطا في الولاية وليس من شرط الولي أن يكون معصوما لا يخطئ بل يجوز عليه الخطأ مثل بقية البشر، ويجوز أن يخفى عليه من أمور الشريعة ما يخفى على غيره إن كان عالما مجتهدا ويجوز أن يشتبه عليه من أمور الدين ما يشتبه على غيره إذ لا عصمة له، ولم يقل بعصمته أحد من علماء أهل السنة بل لم تثبت العصمة لأحد غير رسل الله المبلغين عنه ولم يخرج الولي بخطئه عن كونه مجتهدا قد أخطأ وحصل له ما نص عليه الرسول في قوله إذا اجتهد أحدكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد وذلك الخطأ لا يقدح في ولايته ولا ينقص من شأنها.

ولما كان الولي شأنه كشأن سائر المسلمين يجوز عليه الخطأ والنسيان والغفلة لا يجب على الناس التسليم بكل ما يقوله ولا تصديقه في كل ما يخبر عنه وإنما تعرض أقواله وأفعاله على الكتاب والسنة إذا كانت تتعلق بأمور الدين فما كان موافقا لهما قلبه الناس منه وما خالف ردوه عليه ويكون ذلك من خطئه الذي لا يجب تصديقه فيه وإن كانت أقواله وأفعاله مما تتعلق بأمور الدنيا فتعرض على أرباب العقول وأهل الاختصاص فيقبل منها ما قبلوه ويرد منها ما ردوه أما أن تكون أقواله بمثابة قول المعصوم. فهذا لم يقل به أحد بل لا يجوز للولي نفسه أن يعتمد على كل ما يلقى إليه في قلبه كالإلهام والمحادثة والرؤيا إلا إذا كان كل ذلك موافقا للشرع ظاهرا وباطنا فإذا جاء منها ما خالف الشرع لم يقبل وإن لم يعلم هو هل موافق أم

مخالف يتوقف فيه. والاعتماد المطلق على الإلهام و الرؤيا أو الكشف دون عرض على الكتاب والسنة لا يجوز لمسلم أن يقع فى ذلك حيث لا عصمة له ولا أمان من الخطأ .

والناس فى مثل هذا الموقف طرفان ووسط؛ فمن الناس من يحسن الظن فى شخص ما ويعتقد ولايته لله ويقبل عنه كل ما يقوله أنه حدثه به ربه فى قلبه أو إلهامه وكشفه وسلم له جميع ما يفعله دون اعتبار لموافقته أو مخالفته لما جاء به الرسول. ومن الناس من يخرج الولى عن ولايته بالكلية لمجرد قوله أو فعله المخالف وإن كان قد اجتهد فأخطأ. وكلا الطرفين قد خرج فى موقفه عن حد الاعتدال والتوسط وخير الأمور وسطها فلا نعتقد عصمة الولى عن الخطأ حتى لا نسلم له كل ما يقول ولا نخرجه عن ولايته بالكلية أو نقول بإثمه إذا كان مجتهدا فأخطأ، فلا نتبع كل أقواله ولا نحكم بفسقه أو عدم ولايته مع اجتهاده.

وكان عمر بن الخطاب من خيار المحدَّثين فى هذه الأمة ولم ينقل أحد عنه القول بعصمته أو متابعته فى كل أقواله على سبيل الوجوب فقد ثبت فى الصحيحين أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد قال فى حق عمر: "قد كان فى الأمم قبلكم محدثون (بفتح الدال المشددة) فإن يكن فى أمتى أحد فعمر منهم".

وروى مثل ذلك أبو داود ، وكان على بن أبى طالب يقول: ما كنا نبعد أن السكينة تنطق على لسان عمر، وكان هذا أمرا معروفا بين جيل الصحابة أن عمر من المحدثين الملهمين بالحق حتى إن قيس بن طارق كان يقول: كنا نتحدث عن عمر كأنما ينطق على لسانه ملك، وكان عمر يقول : اقتربوا من أفواه المطيعين واسمعوا منهم ما يقولون فإنه تتجلى لهم أمور صادقة[٣] وما كان يحدث به عمر وما يخبر من أمور تتجلى للمطيعين هى من تلك الأمور التى يكشف الله عنها لأوليائه، لأنه لا شك أن للأولياء مكاشفات ومخاطبات. وميزان قبولها أو رفضها الموافقة للكتاب والسنة ومن أفضل الذين كوشفوا فى ذلك عمر إن لم

يكن أفضلهم بعد أبى بكر لم يقل أحد بوجوب متابعته أو عصمته، ومع سبق عمر وأفضليته فى ذلك كان ما يحدث به منه ما يقبل ومنه ما يرد عليه فلقد نزل القرآن بموافقته كما فى شأن أسارى بدر وغيرها، أما إذ إذا حدث بشىء يخالف ما جاء به الرسول أو رآه فكان عمر نفسه أسرع الناس رجوعا عن رأيه. وقد حدث فى عام الحديبية أن الرسول صالح المشركين على أن يعودوا إلى المدينة فى سنة ست من الهجرة مع شروط رآها عمر وبعض المسلمين مجحفة بالمسلمين فرأى عمر ضرورة القتال وكره العودة إلى المدينة مع هذه الشروط، وقال للرسول ألست نبى الله حقا؟ قال: بلى. قلت: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل؟ قال: بلى. قلت: فلم نعطى الدنية فى ديننا إذا؟ قال: إنى رسول الله، ولست أعصيه، وهو ناصرى ثم رجع عمر عن قوله وقال: فعملت بذلك أعمالا، وكذلك موقفه لما مات الرسول وأنكر عمر ذلك فقال له أبو بكر: إنه مات رجع عمر عن ذلك وأيضا فى قتال ما نعى الزكاة نزل عمر عن رأيه موافقة لأبى بكر وغير ذلك كثير كان قد أصاب فيه عمر، ومما أخطأ فيه أو رجع عن رأيه مع أنه جاء فى حقه كثير من الأحاديث الصحيحة التى تفيد أنه محدث هذه الأمة، وإن يكن فيها محدثون بعده فهو أفضلهم ومع ذلك لم يَدَّعِ لنفسه العصمة عن الخطأ وإنما كان ميزانه الصحيح موافقته ما جاء به الرسول وكان يشاور الصحابة قبل الخلافة وبعد أن أصبح خليفة، ويناظرهم ويرجع إليهم وينزل على رأيهم ولم يقل لهم إنه محدث فيجب عليهم اتباعه وموافقته، بل كان الصحابة ينازعونه فى أشياء ويحتج عليهم ويحتجون عليه بالكتاب والسنة فيقرهم أحيانا ويقرونه أحيانا و من هنا نستطيع القول أن كل من ادعى أو ادعى له أصحابه أنه ولى مخاطب فيجب اتباعه فى كل أقواله دون اعتبار لموافقة الكتاب والسنة فهو وهم مخطئون جميعا. واتفق كبار الصوفية على ذلك كما اتفق سلف الأمة على أن كل أحد يؤخذ من قوله ويرد إلا رسول الله صلى الله عليه

وسلم وهذا من الفروق الأساسية بين الأنبياء وغيرهم وهذا أيضا محل اتفاق بين جميع أولياء الله المتبعين لرسوله الملتزمين فى سلوكهم بالكتاب والسنة.

قال أبو سفيان الدارانى: إنه ليقع فى قلبى النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهد من الكتاب والسنة.

وقال الجنيد : علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة فمن لم يقرأ القرآن وكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلم فى علمنا، أو لا يقتدى به.

وقال أبو عثمان النيسابورى: من أمر السنة على نفسه قولا وفعلا نطق بالحكمة ومن أمر الهوى على نفسه قولا وفعلا نطق بالبدعة.

وقال ابن نجيد: كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فهو باطل.

وبمثل هذا قال التسترى وغيره من أئمة الصوفية الكبار فهم مجمعون على وجوب المتابعة والاقتداء وحذروا من البدعة والمخالفة للسنة فالأولياء والولاية تعتبر بصفات الولى فى أفعاله وأحواله ومدى مطابقتها للسنة ولو أتى شخص بخوارق العادات وعجائب الأمور دون موافقة أحواله وأفعاله لما جاء به الرسول لما عُدَّ ذلك وليًا، وليس له من ولاية الله نصيب.

٦- وقد اتفق العلماء على أن الأنبياء أفضل من الأولياء وهذا محل إجماع العلماء وسلف الأمة وقد رتب الله درجات خلقه السعداء على أربع مراتب فقال سبحانه: ﴿ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ﴾ (النساء: ٦٩)، وأفضل هذه الأمة الصحابة ثم التابعون لما جاء فى الحديث: «**خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم**»، وفى حديث آخر: «**لا تسبوا أصحابى فوالذى نفسى بيده لو أنفق أحدكم مثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه**».

وأفضل أولياء بعد جيل الصحابة هو أكثرهم تقربا إلى الله بما يحبه الله وبما أمر به على لسان رسوله وأساس المفاضلة بين ولى وولى هو الالتزام والمتابعة والتقرب بما أمر وليس دون ذلك شىء آخر.

هذه أمور يجب العلم بها واتخاذها ميزانا صحيحا نزن به أقوال الناس

وأفعالهم ونقيس به أحوالهم لنعلم الفرق بين الولى والدَّعِيّ.

الولاية عند الصوفية:

تأخذ الولاية عند الصوفية معنى خاصا اصطلاحيا تتميز به عن المعنى العام المشار إليه فيما سبق ولا نجد فيما بين أيدينا من مراجع صوفية حديثا مفصلاً عن الولاية قبل الحكيم الترمذى فى كتابه ختم الأولياء[٤] وهو أول من تكلم تفصيلاً عن الولاية وعن ختم الأولياء وصاغ من الحديث عنها نظرية متكاملة كان لها أثرها الكبير فى مؤلفات كل من تحدث عنها بعده من الصوفية إلى أن وصلت هذه الفكرة إلى ابن عربى فجعل منها مذهبا خاصا فى التصوف صاغه فى ثوب رمزى من المصطلحات التى ينفرد بها ابن عربى فى كتاب الفصوص والفتوحات على ضوء مذهبه فى وحدة الوجود. وابتداءً من الحكيم الترمذى نجد لفظ الولاية والولى يأخذ معنى اصطلاحيًا يبتعد به عن المعنى العام له وإن كانت بينهما علاقة لزومية غير أن الصوفية فى حديثهم عن الولاية يهملون المعنى الواضح والقريب للفظ ويركزون فى حديثهم على المعنى اللازم لها مع أنه قد يكون بعيدا فى معظم الأحيان عن ذهن القارئ.

وأول تعريف للولى نجده عند الحكيم الترمذى فى ختم الأولياء[٥] يشير فيه إلى أن ولى الله: رجل ثبت فى مرتبته موفيا بالشروط كما وفى بالصدق فى سره، وبالصبر فى عمل الطاعة واضطراره؛ فأدى الفرائض وحفظ الحدود ولزم المرتبة ويبين هذا التعريف الأوصاف المعتبرة فى كون الولى وليا وعن المقام الذى تبوأه وثبت فيه أقدامه ومن الأمور الضرورية فى الولاية صدق السيرة والصبر على عمل الطاعة بأداء الفرائض والتقرب بالنوافل وحفظ الحدود واتقاء المحارم، والولى الصوفى هو العارف والمحب، والولايةُ امتداد طبيعى للمعرفة والمحبة ولذلك نجد كثيرا من كلام الصوفية عن المعرفة والعارف ينطبق فى كثير من معانيه على الولى والولاية فكأن الولاية نهاية الطريق للعارف ولا تتم الولاية للعارف إلا إذا لزم مرتبته وثبت فيها حتى قُوِّم وهُذب

وتُقى وأُدب وطُهر وطيب ووُسع وزُكى وشُجع وعُود وحين تكتمل هذه الخصال تكون قد تمت له الولاية فينتقل من مرتبته التى لازمها من قبل إلى مرتبة أرقى فى حضرة مالك الملك فيناجيه كفاحا ويشتغل به عمن سواه ويصير فى قبضته فبه يسمع وبه يبصر وبه يبطش كما جاء فى حديث الولاية وهذا الولى قد تولى أمر الله بالصدق، فعلا وتركا، فعلا للمأمور وتركا للمحظور وثبت على ذلك حتى تولى الله عنه شئون أمره وصار هو سبحانه سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها.

وولاية العبد لله بتنفيذ أوامره هى فى أصلها رحمة مهداة من الله للعبد تتمثل فى هدايته بنور النبوة حينا وبنور العقل والفطرة حينا آخر أما ولاية الله للعبد فى شئونه فهى الأخرى جود وعطاء من الله فالولاية الأولى خرجت من الرحمة والثانية خرجت من الجود الإلهى[6].

مراتب الأولياء

وللولاية عند القوم مراتب ودرجات، ولكل مرتبة منها خصوصية تتميز بها ويعرف بها أهلها، وللولى الذى يشغل المرتبة علامات وشروط:

فمنها مرتبة القطب، والأوتاد، والأبدال، والغوث، والنجباء، والنقباء، ولكل مرتبة منازل ودرجات.

١- فالقطب هو: الواحد الذى هو موضع نظر الله تعالى من العالم فى كل زمان وهو على قلب إسرافيل عليه السلام وهو العمد التى أشار إليها القرآن بقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ (الرعد: ٢)، وأحيانا يسمى قطب العالم وقطب الأقطاب[7]. وعند ابن عربى: هو المنعوت بجميع الأسماء تخلقًا وتحققًا، مرآة الحق، مجلى النعوت المقدسة، ومجلى المظاهر الإلهية، وهو صاحب الوقت، وعين الزمان، وسر القدر، وله علم دهر الدهور.

٢- والأبدال هم سبعة رجال، أهل كمال واستقامة واعتدال، ولهم أعمال ظاهرة وباطنة، فأعمالهم الباطنة هى: التجريد والتفريد، والجمع والتوحيد، ولهم إمام مقدم فيهم يأخذون عنه، ويقتدون به، وهو القطب فيهم.

٣- والأوتاد أربعة رجال. منازلهم الأربعة أركان العالم شرقًا وغربًا وشمالاً

وجنوبًا، ومقام كل منهم فى الركن الخاص به من أركان العالم، ولهم أعمال ظاهرة وباطنة؛ فأعمالهم الباطنة التوكل والتفويض، والثقة، والتسليم، ولهم واحد مقدم فيهم هو القطب لهم يأخذون عنه ويقتدون به.

٤- أما الغوث أو (القطب الغوث) فهو من يفزع إليه الناس طلبا لقضاء حوائجهم وتلقى ما خفى عنهم من العلوم وبواطن الأمور وغوامض الأسرار التى لا وجود لها إلا عنده، ويطلبون منه الدعاء لهم: لاعتقادهم أنه مستجاب الدعوة، ولو أقسم على الله لأبره، وهذا الغوث تجتمع فيه خصائص المراتب السابقة كلها. والقطب الغوث هو أعلى مراتب الأولياء على الإطلاق، وقد يسمونه القطب الفرد، ويصفونه بجميع الصفات الحسنى فهو جامع الأسماء الحسنى، وهو بعث فى زمانه للقوم غوثا لهم، وعلمه ينطق عن علم الله فيهم، وقدرته على قدرة الله فيهم، والغوث واحد فى الزمان لا ثانى له بين الأولياء؛ حتى لا يقع تنازع بينهم، وهو عندهم رأس الحكومة الروحية، له مطلق السلطات أمرًا ونهيًا، وحكمه بينهم واجب النفاذ وأمره فيهم لا مرد له[٨].

أنواع الولاية عند الترمذى:

ويصنف الترمذى الولاية والأولياء صنفين:

١- ولى حق الله وولى الله؛ فأما ولى حق الله فهو الذى اكتفى بحراسة جوارحه عن انتهاك محارم الله وجمع فى هذه الحراسة همته وفكره حتى طهر نفسه من الرذائل واتجه إلى الطاعة فأدى الفرائض وحفظ الحدود.

أما ولى الله فهو الذى تولى الله عنه حراسة جوارحه ليعيش فى فسحة التوحيد متحررا من رق النفس. والذين ينزلون هذه المرتبة ملازمون لمراتبهم التى حلوا فيها فإذا انصرفوا عنها إلى عمل الجوارح كانوا فى حراسة من الله[٩].

وليس لقلوب الأولياء منتهى فى ولايتها لله ولا فى محبتها له لأن عظمة الله وجلاله لا نهاية لهما فليس لمسيرة القلوب إليه إذن نهاية "... ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حتى يكون للقلوب منتهى" والله تعالى قد جعل لقلوب أوليائه مقامات، فرب ولى مقامه عند أول ملك من ملائكة أسمائه وصفاته

ويكون نصيب الولى ذلك الاسم الموكل بحراسة ذلك الملك، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث.. حتى يصل إلى ملك الوحدانية والفردانية والولى الذى يصل إلى هذا الملك يكون قد أخذ بجميع حظوظه من الأسماء الإلهية وهو أسعد حظا من جميع الأولياء لقربه من ربه وهو بذلك يكون سيد الأولياء ويكون الخاتم لهم وله ختم الولاية من ربه لأنه قد بلغ المنتهى من أسمائه فإلى أين يذهب فى الترقى.

وحظوظ الأولياء مرتبطة بمراتبهم فى معرفة أسمائه وصفاته. وحظوظ العوام منها بمجرد إيمانهم وثبات يقينهم عليها، وحظوظ المقربين هو شرح الصدر لها حتى تستنير بها قلوبهم أو ينعكس نور هذه الصفات الإلهية على مرآة قلوبهم، كلٌ على قدر نور قلبه، كما قال تعالى: "أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها" أما المحدَّثون وهم خاصة الأولياء فإن حظهم منها ملاحظة تلك الصفات ذكرا وفكرا حتى تشرق على قلوبهم وفى صدورهم فيظهر على القلب آثار صفاته حتى إذا انتهت آثارها على ظاهر القلب انعكست إلى الباطن الذى لا يرى أحد مستقره وكلما عرف الولى أنه ليس وراء صفاته صفات ولم يجد فى القلب محلا لغيرها علم أنه لا يتقدمه أحد فى ولايته فيكون هو سيد الأولياء وخاتمهم.

ويستند الحكيم الترمذى فى نظريته فى الولاية إلى أثر ذكره فى ختم الأولياء ونقله عنه الصوفية من بعده فيذكر أن الله تعالى لما قبض نبيه محمدا صلى الله عليه وسلم صير فى أمته أربعين صديقا بهم تقوم الأرض وهم من أهل بيته فإذا مات واحد منهم خلفه غيره ليقوم مقامه حتى إذا حان وقت زوال الدنيا وانتهى عدد الأربعين صديقا ابتعث الله وليا اصطفاه واجتباه وقربه وأدناه وأعطاه ما أعطى سائر الأولياء وخصه بخاتم الولاية ليكون حجة الله يوم القيامة على سائر الأولياء وله مقام صدق الولاية كما أن له مقام خاتم الأولياء، مقامه بين يدى الله ونجواه فى المجلس الأعظم والأولياء خلفه درجة درجة



كلٌ حسب مقامه ومنازل الأنبياء بين يديه وهؤلاء الأربعون صديقا فى كل زمان هم أهل بيت النبى وليس المقصود أهل البيت هنا أهل البيت من النسب كالأبناء والأحفاد، وإنما هم أهل بيت النبى ذكرا وفكرا وعملا ومجاهدة.

والرسول قد بعث لإقامة ذكر الله فى أهل بيته وهم أهل الذكر الخالص الصافى وكل من آوى إلى مجالس الذكر هم من أهل بيته ويفسر الترمذى فى ضوء ذلك المعنى ما روى عن الرسول: أهل بيتى أمان لأمتى فإذا ذهبوا أتاهم ما يوعدون، وإنما كان هؤلاء الأربعون صديقا أمانا لأهل الأرض لأن بهم تقوم الأرض وبهم يستسقون الغيث وتفسير الترمذى للأثر النبوى السابق على هذا المعنى يبعد عن التفسير الشيعى لأنهم متمسكون بأن المراد هم أهل البيت نسبا ومصاهرة ويحتج الترمذى فى تفسيره هذا بأن النبى صلى الله عليه وسلم لو أراد بأهل بيته أنسابه وأقرباءه لكان محالا ألا تخلو الأرض منهم فيموتون عن آخرهم وهو يرى أن الله كثر أهل بيته نسبا فلا يحصون عددا[١٠١].

وقد تتابعت أقوال الصوفية عن الولى والولاية قبل الترمذى وتعددت تعريفاتهم للولى، وعلامات الولى الدالة على ولايته؛ لكنها لا تمثل نظرية متكاملة، على هذا النحو الذى نجده لدى الترمذى.

فالتسترى يرى أن الولى هو من تتابعت أفعاله على الموافقة، وعند يحيى بن معاذ أن الولى لا يرائى ولا ينافق وما أقل صدوق من كان هذا خلقه.

وقال الجوزجانى: الولى هو الفانى فى حاله الباقى فى مشاهدة الحق سبحانه، تولى الله سياسته، فتوالت عليه أنوار التولى، لم يكن له عن نفسه إخبار، ولا مع غير الله قرار.

وقال أبو يزيد: حظوظ الأولياء مع تباينها: من أربعه أسماء: الأول والآخر والظاهر والباطن، وشرح حظ كل ولى وقف بتجربته عند أى اسم من الأسماء الأربعة، ويشرح القشيرى رأى البسطامى قائلا: يشير إلى أن الخواص من عباده ارتقوا عن هذه الأقسام، فلا العواقب هم فى ذكرها، ولا السوابق هم فى فكرها، ولا الطوارق هم فى

أسرارها، وكذلك أصحاب الحقائق يكونون مَحْوًا عن نعوت الخلائق كما قال تعالى: ﴿ وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ ﴾ (الكهف: ١٨).

وعرف يحيى بن معاذ الولى بقوله: الولى ريحان الله، تعالى، فى الأرض، يشمه الصديقون، فتصل رائحته إلى قلوبهم فيشتاقون به إلى مولاهم، ويزدادون عبادة على تفاوت أخلاقهم[١١].

وعلامة الولى عندهم أن شغله بالله تعالى، وفراره إلى الله تعالى، وهمه إلى الله عز وجل، وإذا أراد الله تعالى أن يوالى عبداً فتح عليه باب ذكره، فإذا استلذ بذكره فتح عليه باب القرب، ثم رفعه إلى مجالس الأنس به، ثم أجلسه على كرسى التوحيد، ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية، و كشف له عن الجلال والعظمة، فإذا وقع بصره على الجلال والعظمة بقى بلا هوى فحينئذ صار العبد زَمِناً فانياً، فوقع فى حفظه سبحانه، وبرئ من دعاوى نفسه[١٢]، وعندها يحدث للولى ما عبر عنه الصوفية بقولهم:

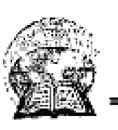
فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

بين النبوة والولاية:

يذهب الحكيم الترمذى فى مقارنته بين مقام النبوة والولاية إلى أمور غريبة حقا لا نجدها عند أحد قبله وإن كنا نلتقى بأفكاره فى تراث كثير من الصوفية من بعده وخاصة ابن عربى ويشرح الترمذى لتلميذه مكان الولى بالنسبة للأنبياء بادئا بمقام محمد صلى الله عليه وسلم فالله تعالى قد اختار من خلقه رسله وأنبياءه كما اختار منهم أولياءه ولقد فَضَّل بعض النبيين على بعض، فمنهم من فضله بالخلة كإبراهيم خليل الله ومنهم من فضله بالكلام كموسى، ومنهم من أثنى عليه بالزبور كداود ومنهم من خصه بإحياء الموتى كعيسى عليهم الصلاة والسلام وهناك من خصه بالعصمة وحياة القلب الدائمة حتى لا يخطئ ولا يهم بخطيئة وهو محمد عليه السلام.

وكما جعل الله الأنبياء منازل ودرجات كذلك فضل بعض الأولياء على بعض ويبدأ الترمذى ليقارن بين خاتم الأنبياء وخاتم الأولياء منذ كان كل منهما مستقرا فى علم الله أزلا وقبل خلق العالم إلى أن أصبح كل منهما وجودا فعليا له وظيفة دينية واجتماعية منوطة به.



١- ففى البدء كان الله ولا شىء معه فجرى الذكر وظهر العالم وجرت المشيئة وأول ما جرى به الذكر ذكر محمد صلى الله عليه وسلم ثم ظهر فى العلم علمه ثم فى المشيئة مشيئته ثم فى المقادير هو الأول ثم فى اللوح هو الأول ثم فى الميثاق هو الأول وهو أول من تنشق عنه الأرض وهو الأول فى الشفاعة وهو الأول فى دخول الجنة وهو الأول فى الزيارة فبهذا ساد الأنبياء جميعا وهو خاتم الأنبياء وشفيع لهم وبيده لواء الحمد وليس معنى كونه خاتم الأنبياء أنه آخر الأنبياء مبعثا ورسالة ولكنه يعنى أن رسالته مختومة بخاتم الصدق وهو صدق العبودية له ولما كان من حكمة الله ألا يدع باطنا من الأمر إلا ويدل عليه ظاهر منه كان بين كتفى النبى ذلك الختم ظاهرا كبيضة الحمامة والجاهل الأعمى هو الذى يظن أن خاتم النبيين معناه فقط أنه آخرهم مبعثا وأى منقبة فى هذا وأى علم بل هذا يدل على جهل صاحبه وعمى بصيرته فى التفسير ولما أحس الترمذى بغرابة تفسيره لمعنى الخاتم أخذ يتلمس له ما يقربه إلى الأذهان من الحياة العملية فإن من شأن الناس ألا يشكوا فى صدق الشىء المختار المختوم بخاتم يميزه عن نظيره الغث أو الأقل درجة منه فيقال عنه إن هذا الشىء مختوم ومسجل عليه ما يدل على نفاسته بخلاف غير المختوم فكأن الله تعالى قد جمع لمحمد جزاء النبوة وتممها له وختم عليها بختمه إشارة إلى الكمال والتمام ، ويقرأ الترمذى الآية: ولكن رسول الله وخاتم النبيين بكسر التاء لا بفتحها مشيرا بذلك إلى تفسيره لمعنى الخاتم ويؤكده بحديث الإسراء حين اجتماع الأنبياء فى المسجد الأقصى وكان إمامهم فى الصلاة محمدا وذكر كل نبى مكرمة الله عليه فذكر محمد أنه الخاتم والفاتح فقال إبراهيم عليه السلام: بهذا فضلكم محمد.

أما الولى الخاتم : فإن الله تعالى ابتعثه واصطفاه واجتباه وقربه وأدناه وأعطاه ما أعطى الأولياء جميعا وجعله خاتما لهم ليكون حجة الله على سائر الأولياء ويوجد عنده صدق الولاية كما كان لمحمد صدق النبوة لأن كلا منهما جمع له ما لسائر جنسه، فمحمد جمع الله له ما لسائر الأنبياء وكذلك الولى الخاتم جمع له

ما لسائر الأولياء فإذا برز الأولياء يوم القيامة واقتضوا صدق العبودية وجدوا الوفاء عند هذا الولى الخاتم فهو سيدهم وشفيعهم كما أن محمدا سيد الأنبياء وشفيعهم ولم يزل هذا الولى مذكورا فى البدء كما كان محمدا صلى الله عليه وسلم فهو أول فى الذكر وفى العلم وفى المشيئة وفى المقادير وفى اللوح والميثاق وفى المحشر والخطاب والشفاعة فهو فى كل مكان أول كما كان محمد ﷺ أول الأنبياء وهو من محمد عند الأذن والأولياء عند القفا، ولا يتردد الترمذى بعد هذه المقارنة أن يجعل... منازل الأنبياء بين يديه، والفارق بين النبى والولى عنده أن النبى يحدث بكلام من الله ظاهرا ينزل به الوحى فيلزم تصديقه ومن رده فقد كفر أما الولى فإن الله تعالى يتولى تحديثه بلسان الحق ومعه السكينة فيتلقاه القلب ويسكن إليه ويقع هذا الحديث الإلهى نتيجة محبة الله للعبد ومن رد حديث المحدث أو الولى لم يكفر ولكنه يخيب ويبهت قلبه، والمحدثون لهم منازل فمنهم من أعطى من النبوة ثلثها، ومنهم من أعطى نصفها ومنهم من له الزيادة حتى يكون أوفرهم حظا فى ذلك من له ختم الولاية وكما أن النبوة من الله فكذلك حديث المحدث من الله والنبوة محروسة بالوحى والروح، والحديث محروس بالحق والسكينة والنبوة يأتى بها الوحى والروح قرينه والحديث يأتى به الحق والسكينة قرينه والسكينة هى مقدمة الخبرة وليس معنى السكينة هنا عدم الخوف والاضطراب وإنما معناها عدم الشك أو الريب فيما يحدث به ومن هنا كانت السكينة حارسا على ما يورده الوحى على قلب النبى وعلى ما يورده الحق على قلب الولى وهى من الله.

والله تعالى قد أخذ الميثاق على كل من الرسول والنبى والولى، لأن كلا منهم داع إلى الله مؤيد به، غير أن حديث المحدث له تأييد وزيادة بينة فى شريعة الرسول ومن رد عليه حديثه لم يكفر بخلاف من رد على النبى أو الرسول حديثهما فإنه كافر بما جاء به، ووسائل التأييد الإلهى أو العون الربانى للولى والمحدث هى الحديث والفراسة والإلهام والصديقية أما النبى فيتميز بذلك كله ويضاف إليها التنبؤ، والرسول يتمتع بما للنبى والمحدث ويتفرد بالرسالة أما بقية

الأولياء غير المحدثين فمن حظهم الإلهام والفراسة والصديقية ونفهم من هذا الترتيب أن الترمذى يجعل الرسول فى قمة الدرجات، ثم يليه النبى ثم الولى المحدث ثم بقية الأولياء وهذا الترتيب له أهمية كبرى فى مجال التمييز والمقارنة بين الترمذى ومن يفضل الولى على النبى من بقية الصوفية.

علامات الولى:

ولا يخلو الولى من علاقة ظاهرة ترشد الناس إلى ولايته وإن لم يتكلم هو بها ومن أهم هذه العلامات الظاهرة:

١- أن الناس حين يرون الولى ويسمعون ذكره يسارعون بذكر الله فما أن يراه أحد إلا ويقول الله، ولقد سئل النبى صلى الله عليه وسلم: من هو الولى؟. فقال عليه السلام: من إذا رآه الناس ذكروا الله، وفى الحديث المروى عن موسى أيضا أنه سأل ربه قائلا: من أولياؤك يا رب؟ فقيل له: من إذا ذكروا ذكرت.

٢- أن الغلبة والنصر حليفان له فى كل أموره مع أنصاره وأعدائه ذلك أن الولى مؤيد بسلطان الحق لما هو عليه من التزام بالحق فلا يقاومه أحد إلا قهره بسلطان حقه.

٣- ومن علاماتهم الظاهرة ما يلاحظه الناس عليهم من الفراسة والحكمة والأقوال الملهمة بالتحديث عن الحق كأنهم به يتكلمون وعن مراد الله يتحدثون.

٤- ومن شمائلهم الخاصة القصد والهدى والحياء، واستعمال الحق فيما دق وعظم وسخاوة النفس واحتمال الأذى مع الرحمة والنصيحة وسلامة الصدر وحسن الخلق مع الله فى تدبيره ومع الخلق فى أخلاقهم.

٥- والحكمة هى العلامة البارزة والميزة للولى ويصف الترمذى هذه الحكمة بأنها الحكمة العلياء ويصفها أحيانا بالعلم الباطن وأحيانا بعلم الأنبياء والأولياء وهى إرث للولى عن النبى، وباطن القرآن ونور الإيمان.

٦- اتفاق الألسنة بالثناء عليهم وجعلهم أمثلة ونماذج للاقتداء بهم فى عصرهم لأنهم لا حاجة لهم فيما فى أيدى الناس ومن هنا كانوا فى غنى عن الناس وأغناهم الله به عمن سواه فكانت حاجة الناس إليهم فى التذكير بآلاء الله ونعمه جزءا من حاجتهم إلى نور النبوة لأنهم من ورثة الأنبياء وقد يكون الواحد منهم محل

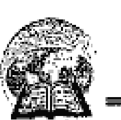
ابتلاء بالحسد فيحسده الناس على ما آتاهم الله من فضله كما فعل اليهود مع أنبياء الله من قبل.

٧- إجابة دعائهم من الله وظهور الآيات البينات على أيديهم تكريما من الله لهم وكما أيد الله رسله بالمعجزات فقد كرم أولياءه بخوارق العادات تكريما وتأييدا وبرهانا على صحة دينهم وسلامة أخذهم عن نبيهم وقربهم من ربهم.

تلك علاماتهم الظاهرة وأهم ما يشير إليه الترمذى من ذلك أنهم دائما ينطقون بالعلم وأصول الحكمة التى تشمل عنده علم البدء وعلم الميقات وعلم المقادير وعلم الحروف وهذه الأشياء إنما يظهر العلم بها على لسان كبراء الأولياء ثم يأخذه عنهم من له حظ من الولاية. وهذه هى الحكمة العليا عند الترمذى. ويذهب بعض الصوفية إلى القول بأن الولى يجب عليه أن يستر حاله عن الناس ولا يتظاهر أمامهم بالولاية مخافة الاغترار بالناس.

ولا يرى الترمذى ضرورة فى أن يستر الولى شأن نفسه عن الناس أو التظاهر بما يضاد حقيقة حاله لأن ذلك فى رأيه حال الضعفاء فإن الولى الذى يطلب غموضا فى الناس ويخفى كأنه إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله.. وهذا مكان الضعفاء[١٢] ولو كان ستر حال الولاية فضلا أو ميزة لكان لساتر حاله عن الناس فضل على الصديق والفاروق وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ومن بعده الصديق والفاروق ولم يكن حالهم غامضا ولا مستورا عن الناس بل كل من عرفهم أو شاهد أحوا لهم شهد لهم بالولاية .

أ.د/ محمد السيد الجليند



الهوامش:

---

(١) راجع اللسان، أساس البلاغة، التعريفات: مادة أولى.

(٢) من مجموع الفتاوى لابن تيمية، التصوف: ١١/١٧٨.

(٣) من مجموع الفتاوى لابن تيمية، التصوف: ١١/٢٠٤- ٢٠٥.

(٤) طبع أخيرا بتحقيق د/عثمان يحى، ط بيروت – معهد الآداب الشرقية.

(٥) ص ٢٣١.

(٦) ص ١٣٥- ١٤٣.

(٧) مصطلحات الصوفية للقاشاني: ١٤٥، وطبقات الصوفية للشعراني:١٤٦/٢، وانظر: الفتوحات المكية: ٥٧٢/٢، عن عقائد الصوفية لمحمود المراكبي: ٢٢١.

(٨) الحكومة الباطنية، حسن الشرقاوي:٤٥- ٤٦، وعن عقائد الصوفية، محمود المراكبي: ٢٣٤.

(٩) ص ٣٣٢- ٣٣٣.

(١٠) المرجع السابق: ٣٣٥- ٣٣٢.

(١١) الرسالة القشيرية: ص١١٨.

(١٢) نفس المرجع: ص١١٩.

(١٣) الأصول للكافي: ١٦٠- ١٦٤.



فهرس الموسوعة



تمت موسوعة التصوف بحمد الله

مطابع الأهرام التجارية - قليوب - مصر